IBNU QUDAMAH

Al Mughni

Pembahasan Tentang:
Sumpah, Nadzar, Peradilan,
Pembagian Hak Milik Bersama
dan Kesaksian

Tahqiq:
DR. M. Syarafuddin Khathab
DR. Sayyid Muhammad Sayyid
Prof. Sayyid Ibrahim Shadiq

DAFTAR ISI

Bab: Sumpah

1827. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Sumpah dikembalikan pada niat.

Maksudnya, sumpah dalam Islam dibangun berdasarkan niat yang dipasang oleh pelakunya. Oleh karena itu, apabila seseorang berniat dalam sumpahnya dengan segala sesuatu yang dikandungnya, maka sumpahnya dihukumi seperti yang diniatkan, baik niat sumpahnya itu sesuai dengan teks lafazh atau pun berbeda dengan teks lafazh. Sumpah yang sesuai dengan teks lafazhnya adalah seseorang berniat dalam sumpahnya dengan menggunakan ungkapan yang jelas dan asli, seperti niat dengan lafazh *aam* untuk maksud *aam*, sedangkan dengan lafazh muthlaq untuk maksud muthlaq, begitu juga dengan semua lafazh yang mudah dipahami.

Sedangkan lafazh sumpah yang berbeda dapat diklasifikasikan dalam beberapa jenis, yaitu:

Pertama, niat sumpah untuk sesuatu yang sifatnya *aam* namun yang dimaksud adalah *khash*, seperti bersumpah tidak menyantap daging dan buah, namun yang dimaksud adalah daging dan buah tertentu.

Kedua, niat sumpah untuk melakukan satu perbuatan atau tidak melakukan satu perbuatan secara muthlaq, dan niat melakukannya atau meninggalkannya pada waktu tertentu, seperti bersumpah aku tidak

makan siang, maksudnya hari ini saja atau aku tidak akan makan, maksudnya saat ini saja.

Ketiga, niat sumpah untuk sesuatu yang tidak dipahami oleh pihak yang mendengar, seperti kasus orang yang menakwilkan sumpahnya dengan penakwilannya sendiri.

Keempat, niat sumpah dengan sesuatu yang sifatnya *khash* untuk sesuatu yang sifatnya *aam*, seperti bersumpah aku tidak akan memberi minuman kepada si fulan ketika haus, yang maksudnya adalah memboikot semua barang miliknya dari si fulan atau aku tidak akan memberikan perlindungan kepada istriku di dalam rumah, yang maksudnya adalah tidak menggauli istrinya di semua tempat tinggalnya; atau seseorang bersumpah tidak akan mengenakan pakaiannya, yang maksudnya adalah menghentikan secara total penggunaan pakaian dan harganya.

Berdasarkan inilah Imam Malik berpendapat. Sementara Abu Hanifah dan Syafi'i berpendapat bahwa niat dan sebab yang melatarbelakangi niat yang berbeda dengan lafazhnya tidak bisa dijadikan sebagai acuan atau standar, karena melanggar sumpah adalah tindakan yang bertolak belakang dengan akad atau kontrak yang diucapkan saat sumpah. Sumpah sendiri memiliki lafazh tertentu. Selain itu, jika niat saja tidak bisa membuat sumpah dianggap sah, apalagi dengan pelanggaran terhadap sumpah.

Menurut kami, seseorang boleh berniat dengan lafazh yang mengandung makna sumpah dan secara bahasa, ia boleh diucapkan dengan ungkapan tertentu, sehingga sumpah yang diucapkan terarah, seperti ungkapan yang baik dan indah. Selain itu, dijelaskan pula kandungan makna lafazh bahwa dalam bahasa Arab, dibolehkan untuk mengungkapkan sesuatu yang *aam* (umum/tidak terbatas) dengan sesuatu yang *khash* (khusus/terbatas). Allah ﷻ berfirman,

وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍ

"*Dan orang-orang yang kamu seru (sembah) selain Allah tiada mempunyai apa-apa walaupun setipis kulit ari.*" (Qs. Faathir [35]: 13)

وَلَا يُظۡلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾

"*Dan mereka tidak aniaya sedikit pun.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 49)

فَإِذٗا لَّا يُؤۡتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا ﴿٥٣﴾

"*Kendatipun ada, mereka tidak akan memberikan sedikit pun (kebajikan) kepada manusia.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 53)

Kata *Al Qithmir* artinya adalah kulit ari. Yang dimaksud di sini bukan biji itu semata tetapi bahwa Dia tidak akan menzhalimi manusia sedikit pun.

Terkadang ungkapan yang digunakan bersifat *aam* (tidak tertentu), namun yang dimaksud adalah *khash* (tertentu), seperti firman Allah ﷻ, "*(Yaitu) orang-orang (yang menaati Allah dan Rasul) yang kepada mereka ada orang-orang yang mengatakan.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 173) maksudnya adalah satu orang. "*Sesungguhnya manusia telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu*" (Qs. Aali Imraan [3]: 173) maksudnya adalah, Abu Sufyan.

Dalam ayat lain Allah ﷻ berfirman, "*Yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya*" (Qs. Al Ahqaaf [46]: 25) tanpa menyebutkan langit, bumi dan tempat tinggal manusia.

Jadi, ketika sebuah ungkapan atau lafazh mengandung maknanya maka sumpah wajib dialihkan kepada makna tersebut, karena Nabi ﷺ bersabda,

وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

"*Sesungguhnya bagi seseorang hanyalah apa yang dia niatkan.*"[1]

Selain itu, juga karena firman Allah mengandung maksud tertentu ketika terbukti secara sah. Begitu pula dengan ucapan lainnya.

Pernyataan "sesungguhnya pelanggaran sumpah adalah tindakan menyalahi akad yang telah disumpahkan", menurut kami, ini pun seperti yang telah dijelaskan, hanya saja sumpah yang dibuatnya tergantung niat yang dipasangnya, sedangkan lafazhnya dialihkan kepada maksud dan niat tersebut, bukan niat itu semata tetapi kandungan lafazh yang diniatkan.

Pasal: Syarat pengalihan lafazh sumpah kepada apa yang diniatkan.

Salah satu syarat pengalihan lafazh sumpah kepada apa yang diniatkan adalah cakupan makna lafazh tersebut. Jika seseorang berniat dalam sumpah dengan ungkapan atau lafazh yang tidak masuk dalam cakupan maknanya, seperti bersumpah tidak menyantap roti, dimana yang dia maksudkan adalah tidak masuk ke dalam rumah, maka sumpahnya saat itu tidak boleh dialihkan kepada yang diniatkannya itu sebab itu adalah niat semata yang tidak masuk dalam cakupan makna lafazh, sehingga tidak berbeda dengan kasus orang yang meniatkan sesuatu tanpa bersumpah.

---

1 *Takhrij* hadits ini telah dikemukakan sebelumnya.

1828. Masalah: Jika seseorang tidak meniatkan sesuatu dalam sumpahnya, maka dikembalikan kepada alasan sumpah dan apa yang melatarbelakanginya.

Maksudnya, apabila seseorang tidak memasang niat ketika bersumpah, maka perlu dilihat lagi(alasan sumpahnya dan apa yang melatarbelakanginya. Kalau seseorang bersumpah tidak akan berkumpul atau tinggal bersama istrinya lagi di rumahnya, maka hal ini perlu dilihat kembali. Kalau alasan sumpahnya itu muncul dari emosi lantaran membahayakan hak yang dimilikinya dari rumah tersebut, maka sumpahnya tanpa dikhususkan (untuk itu). Namun jika sumpahnya! itu muncul dari emosi lantaran haknya yang tidak terperinci dari pihak istri dan tidak menimbulkan dampak apa-apa kepada rumah yang ditempati, maka sumpah tersebut dikaitkan dengan semua rumah yang ditinggalinya bersama istrinya.

Begitu pula kasus seseorang yang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian yang terbuat dari katun atau woll jika alasan sumpahnya itu adalah pakaian dari hasil pemberian darinya kepada sang istri, maka pemanfaatan atas penggunaan pakaian tersebut dalam bentuk apa pun dianggap telah melanggar sumpah. Namun jika alasan sumpahnya itu karena kondisi kain yang kasar atau kualitasnya tidak baik maka ketika dia mengenakannya tidak dianggap melanggar sumpah.

Perbedaan dalam masalah ini seperti perbedaan dalam kasus sebelumnya. Kami pun telah mengemukakan argumen tentang keterkaitan sumpah dengan apa yang diniatkan seseorang, dan alasan atau sebab sumpah merupakan argumen atau dalil atas sebuah niat sehingga sumpah tidak bisa dilepaskan darinya.

Terbukti bahwa apabila firman Allah ditujukan untuk sesuatu secara *khash* (khusus), lantaran alasan *aam* (keumuman), maka yang

dijadikan (sebagai acuan adalah alasannya,) seperti takhshih yang ditetapkan Allah pada pengharaman atau pelarangan melebihkan enam jenis barang, dimana hukum menetapkan bahwa itu, berlaku untuk semua yang semakna dengannya. Begitu pula dengan ucapan manusia. Jika lafazh sumpah itu bersifat *aam*, dan alasan sumpah bersifat *khash*, `—seperti orang yang diundang menghadiri jamuan makan, lalu dia bersumpah tidak akan makan atau bersumpah tidak akan duduk—, kalau sumpahnya memiliki niat .,maka sumpahnya itu seperti yang diniatkan, namun jika tidak ada niat, maka ada dua riwayat menurut pendapat Imam Ahmad, salah satunya menyatakan bahwa sumpah tersebut dipahami kepada *aam*, karena Imam Ahmad pernah ditanya tentang pria yang bersumpah tidak akan masuk ke sebuah negeri lantaran dia melihat kezhaliman yang terjadi di dalamnya, kemudian kezhaliman di negeri itu tidak lagi terjadi, maka Imam Ahmad berpendapat, nadzar tersebut tetap dipenuhi. Artinya bahwa orang yang bersumpah itu tidak boleh memasuki negeri tersebut.

Alasan yang dikemukakannya adalah, jika lafazh pembuat syariat bersifat *aam* (umum) karena sebab *khas* (khusus), maka yang harus digunakan adalah lafazh yang bersifat *aam*, bukan sebab yang bersifat *khash*. begitu pula dengan sumpah yang dilontarkán oleh orang yang bersumpah.

Al Qadhi juga menyinggung tentang orang yang bersumpah kepada istri atau budaknya, dia tidak akan keluar kecuali dengan izin dan restu darinya, kemudian dia memerdekakan budak tersebut dan menceraikan istrinya lalu keduanya keluar tanpa izinnya, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah. Sebab, kondisi yang terkait mengalihkan hukum ucapan kepada dirinya (*qarinatul hal tanqul hukmal kalam ila nafsiha*). Orang tersebut sebenarnya memiliki hak melarang istrinya dan budaknya itu karena dia masih memiliki kewenangan terhadap mereka berdua.

Dari sumpahnya itu, seolah-olah dia ingin berkata, "Kalian berdua masih berada di bawah perlindungan dan kewenanganku."

Sebab lainnya adalah, sebab sumpah tersebut mengindikasikan adanya niat secara *khash*, seperti halnya indikasinya secara *aam*. Seandainya orang tersebut berniat secara *khash*, maka sudah pasti sumpahnya menjadi *khash*. Begitu pula jika ada indikasi yang mengacu padanya. Jika seseorang bersumpah kepada pegawai atau pekerjanya bahwa dia tidak boleh keluar kecuali setelah mendapat restu dan izin darinya, kemudian dia mengasingkan diri atau bersumpah tidak mau melihat kemungkaran kecuali dia melaporkannya kepada hakim, kemudian dia mengasingkan diri, maka dalam kasus ini ada dua pendapat ulama madzhab berdasarkan keterangan yang telah dikemukakan sebelumnya.

a) Sumpah tersebut tidak diberikan dengan tindakan mengasingkan diri pelakunya.

Menurut Al Qadhi, ini adalah qiyas madzhab sebab apabila sumpah berkaitan dengan objek yang dicirikan, maka sumpah tersebut tetap terkait dengan objek tersebut meskipun cirinya berubah. Ini pun merupakan salah satu pendapat ulama madzhab Syafi'i.

b) Sumpah tersebut diberikan karena tindakan pengasingan pelakunya. Ini adalah pendapat madzhab Abu Hanifah, sebab tidak bisa dikatakan, dia melaporkan kemungkaran kepada sang hakim, kecuali jika dia berada di wilayahnya. Oleh karena itu, jika seseorang yang bersumpah melihat kemungkaran dalam wilayah atau teritorialnya, dan dia bisa melaporkannya, namun dia belum melaporkannya hingga dia pun mengasingkan diri, apakah dia dianggap melanggar sumpahnya?

Menanggapi masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab yang berkembang, yaitu:

a) Orang tersebut telah melanggar sumpahnya, karena peluang untuk melaporkan kemungkaran itu luput darinya, sehingga kasusnya mirip dengan kasus yang meninggal dunia;

b) Orang tersebut tidak melanggar sumpahnya, sebab peluang untuk melaporkan kemungkaran itu belum terjadi lantaran ada kemungkinan orang itu datang lagi kemudian melaporkannya kepada hakim. Ini berbeda dengan orang yang meninggal dunia ketika itu, dia dianggap telah melanggar sumpahnya sebab peluang melaporkan perbuatan munkar tersebut telah lewat. Apabila yang bersangkutan meninggal dunia sebelum bisa melaporkannya kepada hakim, maka dia pun melanggar sumpahnya, lantaran waktunya telah lewat atau berlalu. Kasus ini ada kemiripan dengan kasus orang yang bersumpah untuk memukuli budaknya, kemudian pada hari itu juga sang budak tersebut meninggal dunia, dimana bisa jadi dia tidak melanggar sumpahnya sebab dia belum mendapat peluang untuk merealisasikan sumpahnya, sehingga kondisinya seperti orang yang melakukan sesuatu karena dipaksa.

Menurut kami, sumpah orang itu tidak diberikan dengan tindakannya mengasingkan diri, kemudian dia melaporkannya kepada hakim setelah pengasingan dirinya, maka itu dianggap baik.

Pasal: Jika alasan sumpah dan niat berbeda.

Dalam kondisi alasan sumpah dan niat berbeda, seperti kasus suami ingin agar istrinya membuat pakaian dari katun untuknya, kemudian sang suami bersumpah tidak akan mengenakan pakaian yang ditenun istrinya, sementara dia ketika itu niat sumpahnya adalah menghindari mengenakan pakaian tertentu, bukan menghindari pemanfaatan hasil penjualan pakaian dan lainnya, maka niat dalam kasus ini lebih diutamakan daripada alasan sumpah, karena niat sejalan

dengan maksud dan keinginan lafazh sumpah, meskipun sang suami memasang niat dalam sumpahnya itu satu jenis pakaian.

Seperti ini pula pendapat yang zhahir dari Al Khiraqi. Sedangkan Al Qadhi berpendapat bahwa alasan sumpah yang lebih didahulukan daripada niat, sebab lafazh sumpahlah yang terlihat atau yang nyata secara umum. Selain itu, alasan sumpah menguatkan sesuatu yang terlihat atau nyata, karena alasan sumpah adalah harapan atau keinginan, sedangkan kondisi zhahirnya adalah membatalkan niat, sehingga tidak bisa dialihkan kepada niat yang berbeda dengan sesuatu yang tampak. Pendapat yang pertama lebih *shahih*, hanyalah dianggap karena adanya indikasi yang mengacu pada maksud. Oleh karena itu, apabila alasan sumpah bertentangan dengan tujuan utama maka alasan tersebut tidak dianggap, sebab keberadaannya seperti tidak ada, sehingga yang tersisa hanyalah lafazh yang bersifat umum, sementara niat mengkhususkannya berdasarkan keterangan yang telah kami kemukakan sebelumnya.

1829. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seandainya seseorang bersumpah tidak akan tinggal di rumah yang ditempatinya, maka dia harus keluar dari rumah tersebut saat itu juga. Jika sampai terlambat keluar dari rumah tersebut, maka orang tersebut dianggap telah melanggar sumpah.

Maksudnya, apabila seseorang bersumpah bahwa tidak akan tinggal di sebuah rumah, maka dia tidak boleh tinggal di rumah tersebut. Jika dia tetap tinggal di rumah tersebut usai pelafalan sumpahnya, dimana dia mempunyai waktu untuk keluar dari rumah tersebut, maka dia telah melanggar sumpahnya. Sebab berlama-lamaan tinggal di rumah tersebut sama halnya dengan awal dia tinggal di rumah tersebut.

Apabila seseorang mengatakan, "aku telah menempati rumah ini selama satu bulan" seperti kasus orang yang mengatakan, "aku telah mengenakan baju ini selama satu bulan", maka menurut Imam Syafi'i, kalau orang tersebut tinggal untuk membereskan barang bawaannya dan pakaiannya maka dia dianggap tidak melanggar sumpahnya, sebab pindah rumah atau tempat tinggal dianggap sah kalau membawa serta keluarga dan harta miliknya. Oleh karena itu, orang yang bersumpah seperti itu butuh waktu memindahkan semua barang-barangnya dan keluarganya hingga selesai.

Sedangkan menurut satu riwayat dari Imam Malik, bahwa apabila orang yang bersumpah itu tetap tinggal kurang dari sehari semalam di rumah tersebut maka dia dianggap tidak melanggar sumpah, sebab tindakan menetapnya di rumah tersebut hanya sebentar untuk memindahkan semua harta bendanya.

Diriwayatkan dari Zufar, dia berpendapat bahwa orang tersebut telah melanggar sumpah. Jika saat itu juga dia pindah, sebab dia harus tinggal setelah melontarkan sumpahnya meskipun hanya sesaat maka orang tersebut dianggap telah melanggar sumpah.

Pendapat ini tentunya tidak *shahih*. Jika pelanggaran yang dilakukan merupakan perbuatan yang tidak bisa dihindari dan tidak dimaksudkan untuk melanggar sumpah, maka dia tidak dianggap telah melanggar sumpah. Namun jika seseorang yang telah bersumpah menetap di rumah tersebut selama waktu yang memungkinkan dirinya pindah, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, sebab dia telah melakukan tindakan yang masuk dalam kategori tinggal atau menetap, sehingga dia dianggap telah melanggar sumpah. Tidakkah bisa Anda lihat seandainya seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah, kemudian dia memasuki satu bagian dari rumah tersebut maka dia dianggap telah melanggar sumpah, meskipun hanya sebentar.

Pasal: Tetap tinggal di rumah setelah mengucapkan sumpah untuk memindahkan barang dan keluarga.

Jika orang yang bersumpah tetap tinggal di rumah setelah mengucapkan sumpah untuk memindahkan barang dan keluarga, maka dia dianggap tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Abu Hanifah. Sedangkan menurut pendapat Imam Syafi'i, orang tersebut telah melanggar sumpahnya.

Menurut kami, yang namanya tinggal atau menetap itu dilakukan bersama keluarga dan harta benda. Oleh karena itu, dalam sebuah ungkapan dikatakan, si fulan menetap di negeri fulan, meskipun dia saat itu tidak berada di negeri tersebut. Apabila seseorang tinggal di sebuah negeri atau wilayah bersama keluarga dan harta bendanya, maka bisa dikatakan bahwa dia telah menetap di sana. Namun kalau orang tersebut hanya tinggal seorang diri, maka tidak bisa dikatakan bahwa dia menetap di wilayah itu.

Ungkapan yang menyatakan bahwa sebenarnya orang tersebut telah berniat menetap atau tinggal sendirian, maka ungkapan ini tidak *shahih*, sebab orang yang keluar atau bepergian ke sebuah tempat untuk memindahkan keluarganya, namun tidak berniat untuk menetap di tempat tersebut seorang diri, maka ini tidak jauh berbeda dengan kasus orang yang keluar membeli barang. Jika orang tersebut keluar disertai niat menetap sendirian, jauh dari keluarganya yang berada di rumah tersebut, maka orang tersebut tidak melanggar sumpahnya. Pendapat ini disebutkan oleh Al Qadhi.

Dalam sebuah riwayat dari Imam Malik, disebutkan bahwa orang tersebut dianggap telah memindahkan keluarga, tanpa menyertakan harta benda, maka yang lebih utama insya Allah, bahwa jika orang tersebut telah pindah bersama keluarganya dan berniat menetap di tempat lain, maka orang itu dianggap tidak melanggar sumpah,

meskipun harta bendanya masih ada di tempat tinggalnya sebab yang menjadi ukuran tempat tinggalnya adalah tempat keluarganya menetap dan dia sendiri berniat menetap di tempat tersebut. Oleh sebab itu, kalau seseorang bersumpah tidak akan menetap atau tinggal di sebuah rumah yang belum pernah ditinggalinya, kemudian orang tersebut singgah di tempat tersebut bersama keluarganya dan berniat untuk tinggal, maka dia dianggap telah melanggar sumpah.

Al Qadhi berpendapat bahwa jika orang tersebut memindahkan barang-barangnya ke rumah itu dan menggunakannya di rumahnya, maka dia dianggap menetap, meskipun dia menempatinya seorang diri.

Pasal: Orang yang terpaksa menetap di sebuah tempat.

Orang yang terpaksa tinggal disebuah tempat dianggap tidak melanggar sumpah. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

عُفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الْخَطَإِ وَالنِّسْيَانِ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

"*Umatku dimaafkan dari tindakannya yang dilakukan karena keliru, lupa dan segala bentuk pemaksaan yang dibebankan kepadanya.*"[2]

Begitu pula jika orang yang berada di tengah malam dan tidak mendapatkan tempat menginap untuk pindah atau dia dan rumah tersebut dipisahkan oleh pintu tertutup yang tidak bisa dibuka atau mengkhawatirkan keselamatan diri atau keluarganya atau harta bendanya, kemudian dia tinggal untuk mencari transportasi atau

---

[2] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (1/121).

menunggu hingga kendala dan aral yang merintang hilang, atau keluar mencari transportasi lalu tidak menemukannya, bisa karena alasan tidak menemukan tempat menginap untuk pindah lantaran tidak bisa menyewa atau alasan lainnya, atau tidak menemukan hewan tunggangan untuk digunakan sebagai sarana transportasi, sementara perpindahannya harus menggunakan alat transportasi seperti itu, lantas orang tersebut menetap dengan niat mencari transportasi sedapatnya, maka orang tersebut dianggap tidak melanggar sumpah, meskipun orang tersebut menetap selama beberapa hari. Sebab, menginapnya itu dilakukan karena tidak ada pilihan lain dan tidak mendapatkan transportasi. Jika orang tersebut tidak menemukan tempat menginap maka dia tidak mungkin meninggalkan keluarganya dan menelantarkan harta bendanya di jalan, sehingga orang tersebut dianggap tidak melanggar sumpah, seperti halnya kasus orang yang bermukim karena kondisi terpaksa.

Apabila pada waktu itu orang yang bersumpah untuk meninggalkan rumah tidak berniat untuk mencari transportasi, maka dia telah melanggar sumpahnya, sedangkan perpindahannya disesuaikan dengan kebutuhannya sesuai dengan kebiasaan yang berlaku. Seandainya dia masih memiliki barang, kemudian dia memindahkannya sedikit demi sedikit seperti biasanya, dan dia tidak meninggalkan proses perpindahan yang biasa, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah meskipun dia tinggal di rumah tersebut selama beberapa hari.

Selain itu, dia tidak harus mengumpulkan semua hewan negeri tersebut untuk memindahkan semua barang-barangnya dalam semalam, tidak harus menggabungkan waktu istirahat saat mengalami keletihan, dan tidak harus menggabungkan waktu shalat. Sebab, biasanya proses perpindahan tidak dilakukan seperti itu.

Seandainya hewan tunggangannya pergi atau dititipkan atau disewakan, lalu dia keluar dari rumah tersebut, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah, sebab tangannya tidak lagi menyentuh barang-barang. Seandainya dia bolak-balik ke rumah tersebut untuk memindahkan barang atau kembali menjenguk orang sakit atau mengunjungi teman, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah.

Al Qadhi berpendapat bahwa jika orang yang bersumpah tidak akan memasuki rumah tersebut dan menurut pandangannya dia sebaiknya beristirahat sejenak di dalamnya, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, namun jika dia tidak beristirahat di dalamnya, maka dia tidak dianggap melanggar sumpah.

Menurut pendapat kami, kondisi seperti itu tidak bisa dikategorikan sebagai tinggal atau menetap. Oleh sebab itu, seandainya seseorang bersumpah bahwa dia benar-benar akan menempati sebuah rumah maka dia tidak boleh duduk di dalamnya, sebab dalam kondisi seperti itu dia tidak dianggap tinggal atau menetap. Dengan alasan syar'i seperti ini dia dianggap tidak melanggar sumpah.

Begitu pula seandainya orang tersebut tidak berniat duduk atau beristirahat, meskipun di dalam rumah itu istri dan keluarganya masih ada, kemudian dia ingin agar mereka keluar bersamanya dan pindah, lalu mereka tidak mau sedangkan dia sendiri tidak bisa mengeluarkan mereka begitu saja hingga dia pun keluar dan membiarkan mereka di dalam rumah, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah. Sebab, kondisi tersebut termasuk kondisi yang tidak bisa kondusif baginya untuk mengeluarkan anggota keluarganya. Kasus yang sama dengan ini adalah kasus orang yang tidak memungkinkan memindahkan barang-barangnya dari hewan tunggangannya.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan tinggal bersama seseorang atau si fulan dalam satu rumah.

Jika seseorang bersumpah tidak akan tinggal bersama seseorang atau si fulan dalam satu rumah maka ketetapan hukumnya seperti yang kamu kemukakan sebelumnya, yaitu kasus sumpah orang yang masih terus tinggal. Jika salah satu dari kedua orang ini pindah, dan yang lainnya tetap tinggal di dalam rumah tersebut, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah karena status tinggal bersamaan tidak lagi ada. Namun jika keduanya tinggal dalam satu rumah, dan masing-masing pihak berada di dalam rumah dipisah dengan satu pintu dan ditutup, lalu dia kembali ke rumahnya dengan sumpahnya atau kembali ke alasannya dan semua indikasi keadaannya dalam hal yang disumpahkan untuk tinggal di dalam rumah menunjuk ke arah tersebut, jika itu semua tidak ditemukan, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah. Inilah pendapat yang dianut oleh Imam Malik.

Imam Syafi'i berpendapat bahwa jika rumah tersebut sempit atau kecil, maka kedua orang itu tinggal bersama-sama, karena kondisi rumah yang kecil mengharuskan satu tempat tinggal. Namun jika rumah itu besar dan luas, hanya saja salah satu pihak berada di dalam rumah sedangkan yang lain berada di salah satu sudut rumah atau keduanya berada di salah satu sudut atau dua rumah, maka salah satu dari keduanya tidak boleh menutup pintu rumah tanpa mempersilakan pihak lainnya, karena keduanya sama-sama tinggal di rumah tersebut.

Jika keduanya berada dalam dua buah rumah, dimana masing-masing pihak memiliki pintu atau keduanya berada di khan, maka keduanya dianggap tidak tinggal bersama-sama. Sebab, masing-masing pihak tinggal secara terpisah sehingga kasusnya sama dengan kasus orang yang tinggal bertetangga atau berdekatan, dimana masing-masing pihak tinggal secara terpisah di rumahnya.

Menurut kami, kedua orang tersebut berada dan tinggal bersama dalam satu rumah atau atap, seperti kasus rumah yang ukurannya kecil. Berbeda dengan kasus dua orang yang tinggal berdekatan atau bersebelahan rumah, karena keduanya tidak dianggap tinggal bersama atau satu atap.

Selain itu, sumpahnya itu menyatakan tidak akan tinggal bersama si fulan bukan untuk orang yang tinggal saling bersebelahan rumah. Seandainya keduanya berada dalam satu rumah saat sumpah dilontarkan, kemudian salah satu pihak keluar dari rumah tersebut, lalu membagi rumah itu menjadi dua ruang atau kamar, dan dibuatkan pintu serta pembatas untuk masing-masing ruangan, kemudian kedua belah pihak tinggal di ruang atau kamar masing-masing, maka dia dianggap tidak melanggar sumpahnya. Sebab keduanya tidak tinggal bersama dalam satu rumah.

Jika kedua belah pihak melakukan upaya pembangunan pembatas antara keduanya sedangkan keduanya tinggal bersama-sama, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, sebab keduanya tinggal bersama-sama satu atap sebelum berpisah tempat tinggal. Ini adalah pendapat yang dianut oleh Imam Syafi'i dan kami pun tidak menemukan ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Pasal: Hukum orang yang bersumpah, "aku tidak akan tinggal bersama si fulan di rumah ini (tertentu)."

Jika seseorang bersumpah, aku tidak akan tinggal bersama si fulan di rumah ini, maka rumah itu dibagi dua kamar, kemudian dipisahkan dengan sebuah dinding dan masing-masing pihak dibuatkan pintu masing-masing, kemudian keduanya tinggal di dalam rumah tersebut, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah berdasarkan keterangan yang telah kami kemukakan di atas. Ini adalah pendapat

Imam Syafi'i, Ibnu Al Mundzir, Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika (Ashab Ar-Ra`yi).

Sedangkan Imam Malik berpendapat, hal itu tidak membuatku takjub dan ada kemungkinan ada qiyas madzhab di dalam kasus tersebut lantaran itu adalah satu rumah, dan perubahan yang dilakukan terhadap rumah tersebut tidak berlaku seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah.

Pendapat pertama dalam hal ini lebih *shahih*, karena orang yang bersumpah itu tidak tinggal seatap bersama orang yang disumpahi, karena ukuran tinggal bersama tidak akan berlaku jika kedua belah pihak tinggal dalam dua rumah dan tempat masuknya pun berbeda, sebab pintu rumah tersebut berbeda (ada dua).

Pasal: Orang yang bersumpah, "dia benar-benar akan keluar dari rumah ini."

Jika seseorang yang bersumpah, dia benar-benar akan keluar dari rumah ini, maka sumpahnya itu mengharuskan dia dan keluarganya keluar dari rumah tersebut seperti halnya kasus orang yang bersumpah, dia tidak akan menempati lagi rumah itu.

Jika dia bersumpah bahwa dia benar-benar akan keluar dari negeri ini, maka sumpahnya itu bermakna bahwa dia keluar seorang diri dari negeri itu, sebab biasanya seseorang keluar dari negerinya beberapa kali dalam sehari. Jadi, kondisinya yang tampak adalah, orang tersebut tidak berniat keluar sebagaimana biasanya, tetap yang dimaksudnya adalah keluar yang diistilahkan dengan pindah. Selain itu, keluar dari negeri yang dimaksud berbeda dari kondisi tersebut.

Jika orang yang bersumpah telah keluar, apakah dia boleh kembali lagi?

Mengenai masalah ini, Imam Ahmad memiliki dua riwayat, yaitu:

Pertama, pelaku sumpah yang telah keluar tadi boleh kembali lagi dan dia dianggap tidak melanggar sumpahnya. Sebab, isi sumpahnya adalah keluar, sementara dia sendiri telah keluar, sehingga sumpahnya itu pun kembali halal untuk melakukan apa yang disumpahkannya itu, dan dia dianggap tidak melanggar sumpah kemudian.

Kedua, dia dianggap melanggar sumpah jika kembali lagi, sebab secara zhahir, orang itu berniat pergi jauh dan itu tidak bisa terjadi dengan kembali lagi ke tempat semula. Riwayat ini bisa saja digiring pada pengertian bahwa objek yang disumpahi merupakan sebab atau alasan yang melatarbelakangi sumpahnya atau ada indikasi yang menunjukkan pada maksud atau tujuan keluarnya atau niat sumpahnya, sehingga sumpah tersebut harus disikapi dengan menjauhi secara total tempat tersebut. Jika tidak demikian, maka perbuatannya itu tidak dianggap melanggar sumpahnya, sehingga sumpahnya kembali halal.

Begitu pula ketetapan hukum kasus orang yang bersumpah untuk bepergian dari satu negeri, dimana jika dia bersumpah untuk bepergian dari sebuah negeri atau kampung, maka dia tidak dianggap menepati sumpahnya kecuali dia berangkat bersama keluarganya.

1830. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seandainya seseorang bersumpah, dia tidak akan memasuki sebuah rumah, kemudian dia berangkat dan memasukinya karena tidak mungkin menghindari perbuatan tersebut, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah.

Pendapat ini ditetapkan oleh Imam Ahmad. Ini pun menjadi riwayat Abu Thalib, pendapat yang dianut oleh Imam Syafi'i, Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika. Selain itu, kami tidak

menemukan ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Hal itu karena perbuatan tersebut tidak muncul dari si pelaku sumpah dan tidak ada kaitan dengannya.

Jika orang tersebut berangkat berdasarkan urusannya lalu memasukinya kembali, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, sebab dia memasukinya berdasarkan keinginan sendiri, sehingga kasusnya memiliki kemiripan dengan kasus orang yang masuk dalam kondisi berkendaraan. Jika orang tersebut berangkat tanpa didasarkan pada urusannya, bahkan dia memiliki kesempatan untuk menghindarinya, lalu dia tidak menghindarinya, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, sebab dia memasukinya dalam kondisi tidak terpaksa, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang memasukinya berdasarkan urusannya.

Abu Al Khaththab berpendapat bahwa pelanggaran sumpah tersebut ada dua pendapat ulama madzhab, salah satunya menyatakan bahwa dia tidak dianggap melanggar sumpah sebab dia belum dianggap masuk dan tidak diperintahkan untuk itu, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang memiliki kesempatan atau peluang untuk menghindari. Ketika dia memasukinya atas keinginan sendiri maka dia dianggap telah melanggar sumpah, baik dengan cara berjalan, berkendaraan atau digotong atau tubuhnya dilemparkan ke dalam air lalu tubuhnya ditarik memasuki wilayah tersebut atau dia berenang ke wilayah tersebut lalu memasukinya. Begitu pula dengan kondisi dia memasukinya dari gerbangnya atau melompati dindingnya atau menerobosnya atau melubangi dinding lalu masuk dari atasnya atau pun cara lainnya.

Pasal: Orang yang dipaksa memasukinya karena dipaksa atau alasan lainnya.

Jika seseorang yang dipaksa memasukinya karena dipaksa atau alasan lainnya, kemudian dia memasukinya maka dia dianggap tidak melanggar sumpah menurut salah satu pendapat ulama madzhab. Ini juga salah satu pendapat Imam Asy-Syafi'i.

Pendapat ulama madzhab lainnya menyatakan bahwa orang tersebut telah melanggar sumpahnya. Ini adalah pendapat yang dianut oleh ulama yang mengedepankan logika dan pendapat An-Nakha'i, sebab orang tersebut memasukinya dan melanggar sumpah yang telah diucapkannya, lantas dia memasukinya.

Pasal: Orang yang memanjat atapnya.

Jika orang yang telah bersumpah menaiki atapnya, maka dia dianggap telah melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik, Abu Tsaur, dan ulama yang mengedepankan logika.

Sementara Imam Syafi'i berpendapat, dia tidak dianggap melanggar sumpah. Sedangkan pendapat ulama Syafi'i menyatakan bahwa kalau orang tersebut memanjat atap yang terbuat dari batu, maka ada dua pendapat. Mereka berargumen dengan alasan bahwa atap melindunginya dari terik panas matahari dan dinginnya cuaca, sehingga kondisinya tidak jauh berbeda dengan dindingnya.

Menurut kami, atap rumah adalah bagian dari rumah juga dan ketetapan hukumnya seperti ketetapan yang berlaku pada rumah tersebut, sehingga orang yang telah bersumpah tidak akan memasukinya dianggap melanggar sumpah ketika memasukinya, seperti atap yang terbuat dari batu atau seperti kasus orang yang memasukinya di wilayah dindinganya. Dalilnya, I'tikaf yang dilakukan seseorang di atas atap masjid dinilai sah, disamping I'tikaf yang dilakukan di dalam masjid.

Seandainya dia bersumpah bahwa dia benar-benar akan keluar dari rumah tersebut, kemudian dia memanjat atapnya maka dia dianggap belum memenuhi sumpahnya. Jika dia bersumpah tidak akan keluar dari rumah tersebut, kemudian dia memanjat atapnya, maka dia tidak dianggap melanggar sumpah, sebab dia masih berada dalam koridor atau batas rumah dan sesuatu yang dimiliki seseorang dimana dia memiliki dengan cara membeli dan tidak memiliki dengan cara menjualnya.

Sementara orang yang bermalam di dalam rumahnya diungkapkan dengan bahasa "*baata fii daarihi* (dia menginap di dalam rumahnya)". Oleh sebab itu, perlu dibedakan antara daerah yang berada di belakang dinding atau pekarangannya.

Jika dalam ungkapan sumpah ada indikasi verbal atau kondisi yang menuntut adanya pengkhususan maksud atau niat yaitu dengan bagian dalam rumah, seperti menempatkan atap rumah sebagai jalan, sementara alasan sumpahnya menuntut orangnya untuk meninggalkan rumahnya dan menghubungi penghuni rumah, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah hanya dengan menumpang lewat di atas atapnya. Begitu pula kasus jika yang diniatkan atau dimaksud seseorang dari sumpahnya adalah bagian dalam rumah, maka sumpahnya dibatasi dengan niat yang dipasangnya sebab seseorang hanya dinilai atau diganjari sesuai dengan niatnya.

Pasal: Orang yang bersumpah akan keluar dari sebuah rumah bergelantungan pada dahan pohon rumah tersebut.

Jika orang yang telah bersumpah akan keluar dari sebuah rumah bergelantungan pada dahan pohon rumah tersebut, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah. Jika dia memanjat hingga berada di depan

atapnya yang terletak di antara dinding-dinding pembatasnya, maka dia dianggap telah melanggar sumpah. Seandainya dia tidak turun di tengah-tengah dindingnya, maka ada kemungkinan dia telah melanggar sumpahnya. Kasus ini mirip dengan kasus orang yang berdiri di atas atap rumah tersebut dan bisa saja orang tersebut tidak dianggap melanggar sumpahnya sebab dia belum bisa dikatakan memasuki rumah dan tidak berada di salah satu bagian rumah tersebut.

Begitu juga dengan kasus pohon yang berada di luar area rumah, kemudian orang yang bersumpah tidak akan tinggal di rumah itu bergelantungan pada dahan pohon yang condong ke rumah tersebut yang berada tepat di depan atapnya. Jika orang itu berdiri di atas dinding rumah itu maka dalam kasus ini ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

Pertama, orang tersebut dianggap telah melanggar sumpahnya. Ini adalah pendapat yang dikemukakan oleh Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika, sebab dia dinilai telah masuk ke dalam area rumah tersebut, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang berdiri di atas atapnya.

Kedua, orang tersebut tidak dinilai melanggar sumpahnya, sebab dia belum bisa dikatakan memasuki rumah tersebut. Begitu juga jika orang itu berdiri di depan pintu rumah, sebab dia berada di dinding rumah tersebut.

Al Qadhi berpendapat, apabila orang itu berdiri di depan gerbang rumah, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah, sebab jika gerbang atau pintu rumah ditutup, maka dia berada di luar area rumah dan belum bisa dikatakan dia telah memasuki area rumah tersebut.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan meletakkan telapak kakinya di dalam rumah.

Jika seseorang bersumpah tidak akan meletakkan telapak kakinya di dalam rumah, kemudian dia memasukinya dengan menaiki kendaraan atau berjalan sembari dibopong atau mengenakan alas kaki, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Ini sama dengan kasus orang yang bersumpah tidak akan memasuki rumah. Seperti inilah pendapat yang dikemukakan oleh ulama yang mengedepankan logika.

Sedangkan Abu Tsaur berpendapat, jika orang tersebut memasukinya dengan menaiki kendaraan, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah sebab dia belum meletakkan telapak kakinya di dalam rumah.

Menurut kami, orang tersebut tetap dinilai telah memasuki rumah tersebut, sehingga dia dianggap telah melanggar sumpahnya, seperti halnya kasus orang yang memasukinya dengan berjalan kaki. Kami pun tidak menerima bahwa orang itu belum meletakkan telapak kakinya di dalam rumah tersebut, karena telapak kakinya sebenarnya diletakkan di atas hewan tunggangan yang berada di dalam rumah itu, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang memasukinya dengan mengenakan alas kaki. Selain itu, ini adalah *urf* (adat) yang digunakan untuk mengungkapkan tindakan menghindari masuk ke dalam, sehingga sumpah tersebut masuk dalam kategori tersebut.

Jika ada yang mengatakan, ini sebenarnya majaz (perumpamaan) yang tidak mengandung makna sumpah, maka menurut kami, jika sebuah majaz sudah popular di tengah masyarakat maka ia menjadi sebutan atau istilah umum, sehingga penggunaan ungkapan tersebut beralih pada sumpah, seperti ungkapan riwayat dan lainnya.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan memasuki rumah ini dari pintu tertentu atau gerbangnya.

Jika seseorang bersumpah, dia tidak akan memasuki rumah ini dari pintu tertentu atau gerbangnya, kemudian dia memasukinya dari pintu lain, maka dia dinilai belum melanggar sumpahnya, sebab sumpahnya tidak mencakup gerbang atau pintu lainnya. Dia dianggap melanggar sumpah jika yang dimaksudkan dari sumpahnya itu menjauhi atau menghindari dari rumah tersebut, bukan pintu atau gerbang tersebut yang memicu munculnya sumpah tersebut —seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan tinggal bersama istrinya dalam satu rumah atau atap, kemudian dia tinggal bersama istrinya di rumah yang lain—, meskipun pintu atau gerbangnya dirubah ke tempat lain, kemudian dia memasukinya maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sebab, dia memasukinya dari pintu atau gerbangnya. Ini merupakan salah satu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Begitu pula dengan kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan memasuki rumah dari pintu rumah ini. Jika orang yang bersumpah seperti itu membuat pintu lain, kemudian dia masuk ke rumah tersebut dari pintu lain tersebut, maka dia tetap dinilai melanggar sumpah sebab dia masuk dari pintu rumah tersebut.

Kalau orang yang bersumpah itu mencopot pintu rumah tersebut lalu meletakkan pintu lainnya dengan tetap menyisakan tempat lewat, maka dia tetap dinilai melanggar sumpah karena telah memasuki rumah tersebut lewat pintu. Dia dianggap tidak melanggar sumpah jika memasukinya dari pintu baru yang dipasangnya, sebab dia memasukinya dari tempat lalu lalang.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan memasuki rumah fulan, kemudian dia memasuki rumah yang dimiliki atau yang ditempati oleh si fulan tersebut dengan cara sewa atau kepemilikan penuh atau pinjaman atau perampasan.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan memasuki rumah fulan, kemudian dia memasuki rumah yang dimiliki atau yang ditempati oleh si fulan tersebut dengan cara sewa atau kepemilikan penuh atau pinjaman atau perampasan, maka dia tetap dinilai melanggar sumpahnya. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika. Sedangkan Imam Syafi'i berpendapat, orang tersebut tidak dinilai melanggar sumpahnya kecuali dia memasuki rumah yang dimilikinya, sebab penisbatan yang sebenarnya adalah kepada sang pemilik barang berdasarkan argument bahwa kalau seseorang berkata, "Rumah ini milik si fulan" maka rumah tersebut menjadi tempat tinggal si fulan dengan kepemilikan penuh. Namun kalau seseorang berkata, "Yang aku maksudkan adalah dia hanya menempati rumah itu", maka ini tidak bisa diterima.

Menurut kami, rumah dinisbatkan kepada orang yang menempati rumah tersebut, seperti penisbatan rumah kepada pemiliknya. Allah ﷻ berfirman, "*Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1)

Yang dimaksudkan dari ayat ini adalah rumah-rumah yang ditempati oleh istri-istri.

Allah ﷻ juga berfirman, "*Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 33)

Selain itu, penisbatan atau idhafah diperuntukkan untuk pengkhususan. Begitu pula dengan kasus penisbatan seorang pria kepada saudaranya dalam hubungan persaudaraan, kepada ayahnya dalam hubungan kebapakan, kepada anaknya dalam hubungan kebapakan, dan kepada istrinya dalam hubungan pernikahan. Jadi, penghuni sebuah rumah adalah orang yang dinisbatkan secara khusus

dengan rumah tersebut, sehingga penisbatan tersebut menjadi valid atau *shahih*. Inilah istilah yang digunakan dalam *urf* (adat) sehingga menimbulkan konsekuensi hukum orang tersebut melanggar sumpahnya dengan memasuki rumah tersebut.

Ungkapan "penisbatan ini bersifat majazi" tidak bisa diterima, karena dia adalah ungkapan hakiki atau yang sesuai fakta berdasarkan argument yang telah kami kemukakan tadi. Meskipun ungkapan tersebut bersifat majazi, tetap saja dia dianggap masyhur atau popular, sehingga mencakup lafazh itu. Contohnya seperti kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan meminum minuman suguhan si fulan. Orang yang bersumpah dinilai melanggar sumpahnya itu jika minum dari simpanan air si fulan.

Sedangkan pengakuan, jika ada yang mengatakan, ini adalah rumah Zaid, lalu ditafsirkan dengan pengakuan orang tersebut untuk menempati rumah itu, maka bisa saja kami mengatakan bahwa penafsiran itu bisa diterima. Jika kita menerima maka indikasi pengakuan tersebut dialihkan kepada hak kepemilikan. Begitu pula kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan memasuki rumah Zaid, dia dianggap melanggar sumpah ketika memasuki rumah Zaid yang ditinggalinya. Seandainya dia mengatakan, rumah ini milik Zaid, maka itu menjadi tempat tinggalnya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini dan ini pun sesuai dengan permasalahan kami.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan menunggangi hewan si fulan, kemudian dia menunggangi seekor hewan yang disewa si fulan.

Jika seseorang bersumpah, dia tidak akan menunggangi hewan si fulan, kemudian dia menunggangi seekor hewan yang disewa si fulan, maka dia dianggap telah melanggar sumpahnya. Namun jika dia

menunggangi hewan yang dipinjaminya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Al Khaththab. Begitu pula dalam kasus dia menunggangi hewan yang dirampas si fulan.

Yang harus dibedakan adalah kasus orang yang bersumpah tidak akan memasuki rumah, karena orang tersebut dinilai melanggar sumpahnya ketika memasuki rumah yang dipinjami, namun tidak untuk rumah yang dirampas. Dia dinilai melanggar sumpah karena menempati rumah tersebut, sehingga rumah itu dinisbatkan kepadanya lantaran alasan ini. Seandainya dia merampas rumah itu atau meminjaminya tanpa menempatinya, maka penisbatan kepadanya tidak valid atau tidak *shahih*, apalagi dianggap melanggar sumpah. Jadi, orang yang meminjam hewan tunggangan dan orang yang merampasnya adalah sama.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan memasuki rumah budak ini, tidak akan menunggangi hewannya, dan tidak akan mengenakan pakaiannya.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan memasuki rumah budak ini, tidak akan menunggangi hewannya dan tidak akan mengenakan pakaiannya, kemudian dia memasuki rumah dibuat dengan *rasm* budak tersebut atau menunggangi hewan yang dibuat dengan *rasm* budak tersebut atau mengenakan baju yang dibuat dengan *rasm* budak tersebut, maka dia dinilai telah melanggar sumpahnya.

Menurut Imam Asy-syafi'i, dia dinilai tidak melanggar sumpahnya, karena budak tersebut tidak memiliki apa-apa dari barang-barang tersebut, apalagi penisbatan atau idhafah menuntut adanya hak kepemilikan.

Kami pun telah menjelaskan dalam pasal sebelumnya. Masalah ini sengaja dikupas dalam pasal tersendiri karena hak kepemilikan tidak

kemungkinan dalam kondisi seperti ini, apalagi idhafah atau penisbatan tidak dinilai valid atau sah secara makna, sehingga makna penisbatan tersebut digiring kepada penisbatan yang bersifat khusus bukan kepemilikan. Oleh karena itu, jika seseorang bersumpah, tidak akan memasuki rumah Zaid, kemudian dia memasuki rumah budaknya Zaid, maka orang itu dinilai telah melanggar sumpahnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafi'i. kami pun tidak menemukan ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, sebab rumah budak adalah milik majikannya.

Namun jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian seorang majikan dan tidak akan menunggangi hewan seorang majikan, kemudian dia mengenakan pakaian budak dari majikan tersebut atau menunggangi hewan dari budak majikan tersebut, maka dia dinilai melanggar sumpah. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i. sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat, dia tidak dianggap melanggar sumpah, karena budak tersebut memiliki hak khusus pada kedua benda tersebut (pakaian dan hewan tunggangan).

1831. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seandainya seseorang bersumpah, tidak akan memasuki sebuah rumah, kemudian dia memasukkan tangannya atau kakinya atau kepalanya atau salah satu anggota tubuhnya ke dalam rumah tersebut, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Kalau dia bersumpah, akan memasukinya, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya hingga dia memasukkan semua anggota tubuhnya ke dalam rumah tersebut. Namun jika dia bersumpah, benar-benar akan memasukinya atau akan melakukan sesuatu, maka dia hanya dianggap telah

memenuhi sumpahnya jika melakukan semuanya dan masuk secara keseluruhan ke dalam rumah tersebut.

Para ulama madzhab sepakat dalam permasalahan ini. Kami pun tidak menemukan ulama yang berbeda pendapat tentang masalah ini, sebab sumpah mencakup semua tindakan atau perbuatan. Contohnya, jika Allah ﷻ memerintahkan seseorang melakukan sesuatu, maka hamba tersebut tidak bisa keluar atau terbebas dari perintah tersebut kecuali dengan melakukan semua hal yang berkaitan dengannya. Selain itu, karena sumpah untuk melakukan sesuatu juga pemberian informasi kepada orang lain bahwa dia akan melakukan sesuatu hal di masa yang akan datang dengan cara menegaskannya melalui sumpah. Sedangkan pemberitahuan bahwa dia akan melakukan sesuatu menuntut tindakan melaksanakan semua hal yang berkaitan dengannya.

Namun jika seseorang bersumpah tidak akan memasuki sebuah rumah, kemudian sebagian anggota tubuhnya masuk ke dalam rumah itu tanpa melakukan sesuatu, kemudian anggota tubuh lainnya melakukan sesuatu, maka dalam masalah ini ada dua riwayat madzhab, yaitu:

Pertama, orang itu tidak dinilai melanggar sumpah, seperti pendapat yang diriwayatkan dari Imam Malik, sebab sumpah menuntut adanya larangan atau pencegahan melakukan apa yang disumpahkan, sehingga berkonsekuensi pencegahan melakukan sesuatu, seperti *An-Nahyu* (larangan). Kasus yang sama dengan orang yang bersumpah seperti itu adalah firman Allah ﷻ, "*Masukilah pintu tersebut dengan bersujud.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 154)

"*Serbulah mereka dengan melalui pintu gerbang (kota) itu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 23)

Oleh sebab itu, orang atau objek yang menjadi sasaran perintah tidak dinilai telah melaksanakan perintah tersebut kecuali memasukinya secara total.

Sedangkan padanan kasus sumpah untuk tidak akan memasuki rumah adalah firman Allah ﷻ, "*Janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya.*" (Qs. An-Nuur [24]: 27)

Juga firman Allah ﷻ, "*Janganlah kamu memasuki rumah Nabi.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 53)

Larangan ini tidak akan terealisasikan kecuali dengan meninggalkan semua bentuk memasuki rumah. Begitu pula dengan orang yang bersumpah untuk tidak memasuki rumah, dia dinilai tidak memenuhi sumpahnya kecuali setelah tidak masuk ke dalam rumah tersebut secara total. Ketika dia memasukkan sebagian anggota tubuhnya, dan tidak meninggalkan secara keseluruhan apa yang disumpahkannya, maka dia dinilai melanggar, seperti kasus larangan masuk.

Untuk mengkompromikan kedua kondisi atau kasus ini, bisa dengan cara mewujudkan bahwa pihak yang mengeluarkan perintah atau pihak yang bersumpah bermaksud atau berniat melakukan semua konsekuensinya, sehingga dia dianggap tidak memenuhi perintah atau sumpah kecuali dengan melaksanakan semua yang berkaitan dengannya. Sedangkan pihak yang melarang dan yang bersumpah untuk tidak melakukan bermaksud atau berniat meninggal, sehingga dia dianggap tidak memenuhinya kecuali dengan tidak melakukan semua yang berkaitan dengannya. Oleh sebab itu, orang yang melakukan sebagian larangan atau perintah tidak dikatakan telah melakukan secara keseluruhan, sehingga orang yang tidak meninggalkan secara keseluruhan tidak dikatakan telah melaksanakan perintah atau

larangan atau memenuhi sumpahnya dengan tindakan atau meninggalkan perbuatan.

Kedua, orang tersebut tidak dinilai melanggar sumpahnya kecuali dia masuk ke dalam rumah tersebut secara keseluruhan.

Imam Ahmad dalam riwayat Shalih dan Hanbal berpendapat tentang orang yang bersumpah kepada istrinya, tidak akan memasuki rumah saudara istrinya tidak bisa dikatakan demikian sampai dia memasukinya secara total. Tidakkah Anda melihat bahwa Auf bin malik berkata, "Secara keseluruhan atau sebagian,[3] karena kata al kull (seluruh) bukan al ba'dh (sebagian), dan al ba'dh bukan al kull."

Ini adalah pendapat yang dipilih oleh Abu Al Khaththab, madzhab Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafi'i.

Seperti itu pula segala sesuatu yang disumpahkan untuk tidak dilakukan, kemudian yang dilakukan hanya sebagian saja, tidak dianggap melanggar sumpah hingga orang tersebut melakukannya secara keseluruhan. Sebab, Nabi ﷺ pernah menongolkan kepalanya di hadapan Aisyah ؓ saat I'tikaf di masjid Nabawi saat Aisyah sedang haidh.[4] Seperti yang diketahui bahwa orang yang sedang I'tikaf dilarang keluar dari masjid, sedangkan wanita haidh pun dilarang menetap di masjid.

Diriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda kepada Ubai bin Ka'b, "*Sesungguhnya aku tidak akan keluar dari masjid sampai aku mengajarkan sebuah surah kepadamu.*" Ketika beliau mengeluarkan kakinya dari masjid, beliau pun mengajarkan surah tersebut kepadanya.[5]

---

[3] HR. Abu Daud (Pembahasan tentang etika, 4/...5) dan Ibnu Majah (Pembahasan Fitnah, 2/4042).

Sanad hadits ini *shahih*.

[4] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (4/283).

[5] HR. At-Tirmidzi (Pembahasan tentang keutamaan Al Qur`an, 5/2875) dan Malik (*Al Muwaththa*`, 1/92/37 ha`).

Kasus sumpah ini berkaitan dengan semua hal, sehingga tidak bisa dipenuhi dengan melakukan sebagiannya saja. Inilah perbedaan dalam masalah sumpah muthlaq.

Jika seseorang bersumpah dengan niat melakukan semua atau sebagian, maka sumpahnya kembali pada apa yang diniatkan. Begitu pula jika ada indikasi yang menuntut salah satu dari kedua hal tersebut di atas (keseluruhan atau sebagian), maka sumpahnya tergantung padanya. Contohnya, seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan meminum dari sungai ini atau danau ini atau kolam ini, maka sumpahnya", maka sumpahnya tergantung pada sebagiannya, sebab melakukan semuanya adalah hal yang terlarang, sehingga sumpahnya dialihkan kepadanya.

Contoh lainnya, jika seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan makan roti dan tidak akan minum air" atau ungkapan yang berkenaan dengan nama jenis atau nama jama' lainnya, seperti muslimin, musyrikin, fuqara dan masakin, maka dia dianggap melanggar sumpah dengan melakukan sebagiannya.

Seperti inilah pendapat yang dikemukakan oleh Abu Hanifah, Salamah dan ulama madzhab Syafi'i tentang *ism al jins* (nama jenis), bukan bentuk jama'. Jika sumpahnya dikaitkan dengan *ism al jins mudhaf* (nama jenis yang digabungkan dengan kata lain) seperti kata al maa` an-nahri (air sungai), maka dia dinilai telah melanggar sumpah dengan melakukan sebagiannya saja, dimana untuk meminumnya secara keseluruhan sangat tidak mungkin. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah, dan salah satu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. sedangkan ulama madzhab Syafi'i lainnya berpendapat bahwa dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab lafazh sumpahnya menuntutnya melakukan (meminumnya) secara keseluruhan dan tidak ada kaitannya dengan sebagiannya seperti air bejana.

Menurut kami, orang yang bersumpah seperti itu tidak mungkin bisa meminum semua air tersebut, sehingga sumpahnya hanya berkaitan dengan sebagian airnya saja. Kasus ini seperti orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, kemudian dia berkomunikasi dengan sebagian atau salah satu orang, maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya kecuali jika dia berbicara dengan semua orang. Jika seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan berpuasa selama sehari penuh", maka dia dianggap belum melanggar sumpah sampai dia melakukannya dengan sempurna. Jika seseorang bersumpah, "aku tidak akan shalat dan tidak akan makan", maka dia dinilai tidak melanggar sumpah sampai dia menyempurnakan shalat dan makan. Jika seseorang berkata kepada istrinya, "jika engkau haidh, maka jatuh talak bagimu", maka istrinya tidak dijatuhi talak sampai dia suci kembali dari haidh berikutnya. Jika seorang suami berkata kepada istrinya, "jika kalian berdua haidh, maka kalian berdua ditalak dengan talak satu", maka salah satu dari keduanya tidak dijatuhi talak sampai keduanya mengalami haidh. Seperti inilah kasus sumpah yang mengindikasikan maksud atau niat melakukan sesuatu secara keseluruhan, sehingga sumpah yang dilontarkan berkaitan erat dengannya.

Berkenaan dengan kasus seorang suami yang berkata kepada istrinya "jika engkau berpuasa satu hari, maka jatuh talak", menurut Imam Ahmad, kalau matahari telah terbenam pada hari itu, maka istrinya sah ditalak.

Sedangkan Al Qadhi berpendapat, jika seseorang bersumpah, "aku tidak akan shalat", maka dia dinilai belum melanggar sumpah sampai dia selesai melaksanakan perbuatan yang disebut dengan shalat. Jika seseorang bersumpah, tidak akan shalat satu kali dan berpuasa satu kali, maka dia dinilai telah melanggar sumpah dalam shalat dengan melakukan takbiratul ihram, sedangkan dalam puasa dengan terbitnya fajar kalau dia memang berniat puasa. Inilah pendapat yang

dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i. sementara Imam Abu Hanifah sependapat dengan Imam Syafi'i dalam masalah puasa tersebut, dan menurut Imam Abu Hanifah, dia tidak dinilai melanggar sumpah sampai dia melakukan satu kali sujud.

Menurut kami, orang yang bersumpah tersebut disebut melakukan shalat ketika dia masuk dalam shalat, sehingga dia dinilai melanggar sumpah seperti halnya orang yang melakukan satu kali sujud. Sebab, orang tersebut telah mulai melakukan sumpahnya.

Dalam kasus ini Abu Al Khaththab memilih pendapat yang menyatakan bahwa orang tersebut tidak dinilai melanggar sumpahnya hingga dia shalat satu rakaat dengan dua kali sujud. Dia juga tidak dinilai melanggar sumpah dengan melakukan puasa hingga dia berpuasa satu hari penuh. Sebab, shalat dan puasa yang dilakukan kurang dari ukuran yang disebutkan tadi tidak bisa dikatakan shalat atau puasa. Namun pendapat pertama dalam masalah ini lebih utama, karena sebagian dari perbuatan tersebut tetap dinilai shalat dan puasa, namun dengan syarat perbuatan itu sah dilakukan dan sempurna. Begitu pula yang berlaku pada kasus orang yang merusaknya, maka batal pula shalat dan puasanya.

1832. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Orang yang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian, sedangkan saat itu dia sedang mengenakannya, maka dia harus melepaskan pakaian saat itu juga. Jika dia tidak melakukannya maka dia dinilai telah melanggar sumpah."

Maksudnya, dalam kasus orang yang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian sementara saat itu dia sedang mengenakan pakaian tersebut, maka dia harus mencopot pakaian tersebut saat itu juga, jika tidak maka dia dinilai telah melanggar sumpahnya.

Begitu pula dalam kasus orang yang bersumpah tidak mengendarai hewan tunggangan sementara saat itu dia sedang mengendarai hewan tunggangan tersebut, maka saat itu juga di harus turun dari hewan tunggangannya, jika tidak maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Pendapat inilah yang dianut oleh Imam Syafi'i dan ulama yang mengedepankan logika. Sementara Abu Tsaur berpendapat, orang tersebut tidak melanggar sumpahnya meskipun masih terus mengenakan pakaiannya atau menunggangi hewan tunggangannya, sebab kalau dia bersumpah tidak akan menikah dan tidak bersuci, kemudian hal itu terus berlaku, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah. Begitu pula dengan kasus ini.

Menurut kami, terus mengenakan pakaian dan mengendarai hewan tunggangan setelah mengucapkan sumpah tersebut tetap disebut mengenakan pakaian dan mengendarai kendaraan. Oleh karena itu, jika ada yang mengatakan "aku mengenakan pakaian ini selama satu bulan" dan "aku mengendarai hewan tungganganku ini selama satu hari" maka dia dianggap melanggar sumpahnya ketika terus mengenakan pakaiannya dan mengendarai tunggangannya. Ini mirip dengan kasus orang yang bersumpah tidak akan tinggal di rumahnya kemudian dia masih tinggal di rumah tersebut usai melontarkan sumpahnya.

Menurut syariat, ini terjadi dalam kasus ihram dalam ibadah haji, dimana jamaah haji dilarang atau diharamkan mengenakan pakaian berjahit. Jika dilanggar maka jamaah haji harus membawa kafarat lantaran dia terus mengenakan jenis pakaian tersebut. Begitu pula yang diharuskan dalam hal mengawalinya. Syariat juga membedakan kasus pernikahan, karena digunakan untuk selamanya, sehingga seseorang tidak bisa mengatakan, "aku telah menikah selama satu bulan" tetapi "aku telah menikah sejak satu bulan yang lalu".

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan menikah, tidak akan mengenakan minyak wangi, dan tidak akan bersuci, kemudian kondisinya tidak berubah setelah pengucapan sumpahnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan menikah, tidak akan mengenakan minyak wangi, dan tidak akan bersuci, kemudian kondisinya tidak berubah setelah pengucapan sumpahnya itu, maka dia dinilai belum melanggar sumpah, karena orang tersebut dalam kondisinya setelah mengucapkan sumpah tersebut tidak bisa menggunakan *ism al fi'l* (kata benda kerja). oleh karena itu, seseorang tidak boleh mengatakan, "aku telah menikah selama satu bulan" atau "aku telah bersuci selama satu bulan" atau "aku telah mengenakan minyak wangi selama satu bulan", tetapi ungkapan yang benar adalah "aku telah menikah sejak satu bulan yang lalu" atau "aku telah bersuci sejak satu bulan yang lalu" atau "aku telah mengenakan minyak wangi sejak satu bulan yang lalu".

Syariat pun tidak menempatkan kondisi pernikahan selamanya dan mengenakan minyak wangi seperti halnya kondisi awal jamaah haji mengenakan ihram sehingga wajib membayar kafarat.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan memasuki rumah sementara dia masih di dalam rumah tersebut, kemudian dia tinggal selama beberapa hari di dalamnya.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan memasuki rumah sementara dia masih di dalam rumah tersebut, kemudian dia tinggal selama beberapa hari di dalamnya, maka dalam kasus ini ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

Pertama, dia dinilai telah melanggar sumpahnya karena dia masih tetap berada di rumah tersebut yang sudah bukan lagi miliknya.

Sementara Imam Ahmad ketika menanggapi kasus orang yang bersumpah kepada istrinya, aku dan kamu tidak akan masuk ke dalam rumah ini, dia berkata, "Aku khawatirkan orang tersebut telah melanggar sumpahnya."

Kedua, orang tersebut dinilai tidak melanggar sumpah, seperti pendapat yang dikemukakan oleh Al Qadhi, pendapat pilihan Abu Al Khaththab, dan pendapat ulama yang mengedepankan logika. Sebab, kata masuk tidak digunakan dalam istilah istidamah (menetap terus). Oleh karena itu, ungkapan yang benar adalah "aku telah memasuki rumah itu sejak satu bulan yang lalu", bukan ungkapan "aku telah memasukinya selama satu bulan". Dengan demikian kasus ini seperti kasus pernikahan di atas, sebab masuk adalah ungkapan perpindahan dari luar ke dalam, dan ini tidak ditemukan dalam istilah iqamah (menetap atau tinggal).

Dalam masalah ini, madzhab Imam Syafi'i memiliki dua pandangan yang sama seperti yang dikemukakan di atas. Alasannya, bisa jadi yang membuatnya dinilai melanggar sumpah karena kondisi yang bersumpah secara lahiriah memaksudkan meninggalkan dan menjauhi rumah tersebut, sementara tetap tinggal dan menetap di dalam rumah tersebut dianggap sebagai tindakan menyalahi sumpah. Oleh karena itu, kasusnya sama dengan kasus orang yang bersumpah, akan meninggalkan tempat tinggalnya.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan tidur dengan istrinya di atas ranjang, sementara keduanya masih tidur bersama, dan kondisi itu terjadi lama.

Jika seseorang bersumpah tidak akan tidur dengan istrinya di atas ranjang, sementara keduanya masih tidur bersama, dan kondisi itu terjadi lama, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sebab, tidur

bersama biasanya berlangsung dalam waktu lama. Oleh karena itu, dalam kasus ungkapan "si fulan berbaring di atas ranjangnya selama satu malam", jika memang benar awalnya dia berbaring di atas ranjangnya seorang diri (tanpa ditemani istri), kemudian sang istri tidur di samping suaminya, maka kasus ini perlu dilihat, kalau dia bangkit pada waktunya maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya, namun jika dia berlama-lamaan bangkit maka dia dianggap telah melanggar sumpahnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan puasa sementara saat itu dia sedang puasa, maka dia tetap meneruskan puasanya hingga satu hari. Namun menurut pendapat Al Qadhi, dia dinilai tidak melanggar sumpah, namun ada kemungkinan dia telah melanggar sumpahnya, sebab puasa biasanya dilakukan dalam rentang waktu yang lama. Oleh karena dikatakan "dia telah berpuasa seharian penuh". Kalau dia mulai berpuasa pada Hari Raya Id, kemudian dia menyangka dia masih dalam bulan Ramadhan, lalu terbukti secara factual bahwa hari tersebut adalah Hari Raya Id, maka dia tidak boleh meneruskan puasanya.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan bepergian jauh, sementara dia sedang dalam perjalan jauh, kemudian dia memutuskan kembali ke tempat tinggalnya atau menetap maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Namun jika dia terus bepergian (meneruskan perjalanannya setelah mengucapkan sumpah tersebut) maka dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab meneruskan perjalanan tersebut tetap dianggap perjalanan jauh. Oleh karena itu, dikatakan "aku telah bepergian selama satu bulan".

Pasal: Jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian, sedangkan saat itu dia sedang mengenakan rida` (selandang/kerudung), kemudian dia memakainya atau menyarungkannya atau menggunakannya sebagai serban atau

menjadikannya sebagai baju atau celana panjang, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Begitu juga kalau dia mengenakan kemeja, kemudian kemeja tersebut dikenakan atau celana panjang lalu disarungkan, maka dia dianggap telah melanggar sumpah. Inilah pendapat yang *shahih* dari madzhab Syafi'i, sebab dia telah mengenakannya.

Jika dia mengatakan dalam sumpahnya, "aku tidak akan mengenakannya" sedangkan yang dipakainya saat itu adalah rida`, kemudian dia merubah bentuk semula menjadi lainnya lalu mengenakannya maka dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab sumpah tersebut jatuh pada tindakan tidak mengenakan rida`. Namun jika dia mengatakan "demi Allah, aku tidak akan mengenakan sesuatu pun", sementara saat itu dia sedang mengenakan kemeja atau serban atau peci atau baju zirah atau khuff atau sandal, maka dia dianggap melanggar sumpah. Ulama madzhab Syafi'i tentang masalah mengenakan khuff dan sandal kaitannya dengan kasus di atas, mengemukakan dua pendapat, salah satunya adalah orang tersebut tidak melanggar sumpah.

Menurut kami, orang tersebut mengenakan pakaian secara hakiki dan *urf*, sehingga dia dianggap telah melanggar sumpah, seperti pakaian.

Dalam hadits disebutkan bahwa Raja Negus menghadiahkan dua buah khuff kepada Nabi ﷺ kemudian beliau mengenakannya.[6] Ibnu Umar pernah ditanya, "Engkau mengenakan sandal ini?" Maka Umar

---

[6] HR. Abu Daud (Sunan Abu Daud, 1/155); At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: Adab, 4/2820); Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Thaharah, 1/549 dan pembahasan: Pakaian, 2/3620); dan Ahmad (Musnad Ahmad, 4/352).

pun berkata, "Sungguh aku pernah melihat Rasulullah ﷺ mengenakannya."[7]

Jika orang yang bersumpah meninggalkan peci di kakinya atau memasukkan tangannya ke dalam khuff atau ke dalam sandal, maka dia dinilai belum melanggar sumpah, sebab dia belum mengenakannya.

Pasal: Orang yang bersumpah, dia benar-benar akan memakaikan istrinya perhiasan, kemudian dia memakaikan cincin perak atau dari mutiara atau dari berlian kepada istrinya.

Jika seseorang bersumpah, dia benar-benar akan memakaikan istrinya perhiasan, kemudian dia memakaikan cincin perak atau dari mutiara atau dari berlian saja kepada istrinya, maka dia dianggap telah memenuhi sumpahnya.

Ini adalah pendapat yang dianut oleh Imam Asy-Syafi'i. Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa dia belum memenuhi sumpahnya karena bukan hanya itu yang dianggap sebagai perhiasan.

Menurut kami, Allah ﷻ berfirman, "*Dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai*" (Qs. An-Nahl [16]: 14)

"*Di surga itu mereka diberi perhiasan dengan gelang-gelang dari emas dan mutiara, dan pakaian mereka adalah sutera.*" (Qs. Al Hajj [22]: 23)

Nabi ﷺ juga pernah bersabda dari Abdullah bin Amr bin Al Ash, beliau bersabda, "*Allah ﷻ pernah berfirman kepada laut Timur,*

---

[7] HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Pakaian, 10/5801); Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Haji, 2/25/844); Malik (*Al Muwaththa`*, 1/31/272); dan Ahmad (Musnad Ahmad, 2/66 dan 110).

'Sungguh aku menjadikan perhiasan, hewan buruan dan wewangian pada dirimu'."[8]

Karena perak adalah perhiasan jika memang dalam bentuk kalung atau gelang kaki. Cincin pun dinilai perhiasan jika terbuat dari emas. Begitu pula mutiara dan berlian dianggap perhiasan jika dikenakan pada benda lainnya. Jika orang tersebut mengenakan batu aqiq dan marjan, maka dia belum memenuhi sumpahnya.

Imam Syafi'i berpendapat, jika yang dikenakan adalah batu hitam maka dia dianggap memenuhi sumpahnya. Namun untuk benda lainnya ada dua pendapat ulama dalam masalah ini, karena ini termasuk perhiasan dalam *urf* mereka.

Menurut kami, itu bukan perhiasan sehingga dia dianggap tidak melanggar sumpahnya. Pendapat yang mereka kemukakan tentunya dibantah dengan *al wad'u.* jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan perhiasan, kemudian dia mengenakan dirham atau dinar sebagai kalung atau lainnya, maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dianggap belum melanggar sumpah karena dia bersumpah tidak mengenakan perhiasan, sementara dirham dan dinar bukan perhiasan.

Kedua, dia dianggap telah melanggar sumpah, karena emas dan perak merupakan bahan dasar pembuatan perhiasan, sehingga dia dianggap perhiasan seperti gelang dan cincin. Jika dia mengenakan pedang sebagai perhiasan, maka dia tidak dianggap melanggar sumpah karena pedang tidak dikategorikan perhiasan. Namun jika dia mengenakan jaket yang dengan asesoris perhiasan, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

---

[8] Lih. *Tafsir Ad-Durr Al Manstur* (4/11, pembahasan: Surah An-Nahl, ayat: 14).

Pertama, dia dianggap tidak melanggar sumpah karena perhiasan memiliki bentuk yang berbeda, sehingga itu mirip dengan pedang yang dihiasai.

Kedua, dia dianggap melanggar sumpah, karena itu termasuk perhiasan yang biasa dikenakan oleh kaum pria, apalagi biasanya seorang pria mengenakannya untuk berhias atau memperbagus penampilan.

Jika seseorang bersumpah tidak mengenakan cincin, kemudian dia mengenakannya pada jari lainnya seperti kelingking, maka dia dianggap melanggar sumpah. Sementara Imam Syafi'i berpendapat, dia tidak dianggap melanggar sumpah karena sumpah tersebut menuntut pemakaian tertentu dan dianggap normal atau bisa dikenakan, sementara ini tidak termasuk yang biasa dikenakan sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang memasukkan peci ke kakinya.

Menurut kami, orang tersebut sebenarnya memburamkan status sumpah yang dilontarkannya untuk meninggalkan pemakaian perhiasan, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang mengenakan celana panjang. Sedangkan kasus memasukkan peci ke kakinya tentunya adalah tindakan tidak berguna dan bodoh. Hal ini tentunya berbeda dengan kasus tersebut dimana jari kelingking dan jari-jari lainnya tidak ada bedanya kecuali dari segi istilah saja.

1833. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah tidak akan menyantap makanan yang dibeli Zaid, kemudian dia menyantap makanan yang dibeli Zaid dan Bakar, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, kecuali jika niat sumpahnya itu adalah tidak membedakan antara keduanya dalam hal pembelian."

Ini juga pendapat yang dianut oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Sedangkan Imam Syafi'i berpendapat bahwa orang tersebut tidak melanggar sumpahnya.

Abu Al Khaththab menyebutkan sebuah kemungkinan karena semua bagian tidak bisa dipisahkan satu sama lain dalam hal pembelian, sehingga dia dianggap belum melanggar sumpahnya. Kasus ini seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian yang dibeli Zaid, kemudian dia mengenakan pakaian yang dibeli Zaid atau orang lain.

Menurut kami, Zaid membeli separuh makanan tersebut dan makanan itu telah disantapnya, maka dia harus melanggar sumpahnya. Kasusnya sama dengan kasus Zaid membeli makanan, kemudian makanan tersebut dicampur dengan apa yang dibeli Amr, lalu dia menyantap semuanya. Berkenaan dengan baju, kami tidak menerima pendapat tersebut, karena ada perbedaan antara kedua benda tersebut, bahwa separuh baju tidak bisa dikatakan sebagai baju, sedangkan separuh makan tetap dikatakan makanan. Selain itu, maka tersebut telah disantap Zaid. Jika Zaid membeli separuh makanan secara beragam atau dia membeli separuhnya kemudian membeli separuh lainnya, kemudian di menyantapnya, maka dia dianggap telah melanggar sumpah. Perbedaan pendapat terjadi dalam masalah yang telah disebutkan sebelumnya.

Jika Zaid membeli separuh makanan satu jenis, kemudian dia mencampurnya dengan makanan lainnya, kemudian dia menyantap semua atau lebih dari separuh makanan tersebut, maka disepakati bahwa dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab dia telah menyantap makanan yang telah dibeli Zaid secara meyakinkan.

Jika orang yang bersumpah memakan separuhnya atau kurang dari separuh makanan tersebut, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

Pertama, dia dianggap melanggar sumpah karena biasanya sangat tidak mungkin memisahkan makanan yang dibeli Zaid dengan makanan yang dibeli orang lain, sehingga pelanggaran sumpah terlihat dengan banyaknya makanan yang dikonsumsi.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena hukum asalnya adalah tidak melanggar dan tidak bisa dipastikan bahwa makanan yang disantapnya itu termasuk makanan yang dibeli oleh Zaid. Setiap kondisi yang tidak menyebabkan seseorang melanggar sumpahnya, maka ketetapan hukumnya adalah ketetapan hukum orang yang bersumpah tidak menyantap kurma kering, kemudian dia menemukan kurma kering lalu dia menyantap satu biji kurma, maka hukumnya seperti yang akan kami jelaskan nanti. Namun jika dia menyantap makanan yang dibeli oleh Zaid, kemudian dia menjualnya atau membelinya kepada orang lain, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, tapi ada kemungkinan juga dia tidak melanggar sumpah.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan mengenakan pakaian dari tenunan si fulanah, kemudian dia mengenakan pakaian hasil tenunan si fulanah, dan wanita lain.

Jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian dari tenunan si fulanah, kemudian dia mengenakan pakaian hasil tenunan si fulanah, dan wanita lain, maka dia dianggap telah melanggar sumpah.

Imam Syafi'i mengatakan, jika orang tersebut bersumpah, tidak akan mengenakan pakaian dari tenunan atau jahitan si fulan dan wanita lainnya maka ada dua riwayat dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dianggap telah melanggar sumpahnya seperti kasus sebelumnya.

Kedua, dia belum melanggar sumpahnya. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Syafi'i, sebab dia belum mengenakan pakaian secara sempurna dari hasil tenunan atau jahitan si fulanah itu.

Begitu pula jika seseorang bersumpah, tidak akan mengenakan pakaian yang dijahitnya dan orang lain atau makan dari bejana yang digunakan si fulanah memasak dan tidak memasuki rumah yang dibelinya atau mengenakan pakaian yang dijahit oleh Zaid, kemudian dia mengenakan pakaian yang dijahitnya dan orang lain atau menyantap makanan dari bejana yang digunakan oleh si fulan memasak atau memasuki rumah yang dibelinya, dalam masalah ini ada perbedaan pendapat dan pandangan ulama madzhab seperti masalah sebelumnya.

Jika dia bersumpah tidak akan mengenakan apa yang dijahit oleh Zaid, maka dia dianggap telah melanggar sumpah ketika mengenakan semua jenis yang dijahitnya. Berbeda jika dia mengatakan, aku bersumpah tidak akan mengenakan baju yang dijahit oleh Zaid. Jika dia bersumpah tidak akan memasuki rumah milik Zaid, kemudian dia memasuki rumah milik Zaid dan lainnya, maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini seperti masalah sebelumnya.

1834. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah tidak akan mengunjungi dua orang atau berbicara dengan dua orang, kemudian dia mengunjungi atau berbicara dengan salah satu dari kedua orang tersebut, maka dia dianggap telah melanggar sumpah, kecuali jika yang diniatkannya itu adalah perbuatannya tidak menyatu dengan keduanya."

Bisa jadi masalah ini didasarkan pada kasus orang yang bersumpah, tidak akan melakukan sesuatu pun, kemudian dia melakukan sebagian atau salah satu dari perbuatan tersebut. Hanya saja, pada kasus ini dia bersumpah untuk berbicara dengan dua orang dan mengunjungi mereka berdua, kemudian dia berbicara dan mengunjungi salah satu dari kedua orang tersebut, sehingga dia dianggap telah melakukan sebagian yang disumpahkannya. Penjelasan tentang masalah ini telah dipaparkan sebelumnya.

Bisa saja dikatakan bahwa perkiraan atau maksud sumpahnya bahwa yang ini tidak sempurna dan yang lainnya pun tidak sempurna, sebab kata yang di-athaf-kan ditentukan secara perkiraan, setelah huruf athaf ada fi'l atau kata kerja dan amil, seperti amil yang berada sebelum kata yang di-athaf-kan, sehingga jadinya seperti firman Allah ﷻ, "*Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23) maksudnya adalah, diharamkan menikahi anak-anak kandung kalian. Jadi, masing-masing pihak dari keduanya menjadi objek sumpah secara terpisah, sehingga orang tersebut dianggap telah melanggar sumpah.

Jika dia bermaksud agar perbuatannya tidak menyatu dengan mereka berdua, maka dia dianggap tidak melanggar sumpah, kecuali dengan perbuatan tadi. Sebab, niat sumpahnya adalah makna yang dikandungnya sehingga sumpahnya dialihkan pada makna tersebut. Namun jika dia berniat tidak mau berkomunikasi setiap dari kedua orang tersebut secara terpisah, maka dia dianggap telah melanggar sumpah dengan tindakannya tersebut. Sebab, sumpahnya diakadkan untuk tidak berbicara.

Jika dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan Zaid atau pun Umar", maka dia dinilai telah melanggar sumpahnya ketika berbicara dengan salah satu dari mereka. Karena kasus ini

menuntut adanya tidak adanya komunikasi siapa pun dari mereka berdua secara terpisah.

Allah ﷻ berfirman, "*Kemudian mereka mengambil tuhan-tuhan selain daripada-Nya (untuk disembah), yang tuhan-tuhan itu tidak menciptakan apa pun, bahkan mereka sendiri diciptakan dan tidak Kuasa untuk (menolak) sesuatu kemudharatan dari dirinya dan tidak (pula untuk mengambil) suatu kemanfaatan pun dan (juga) tidak Kuasa mematikan, menghidupkan dan tidak (pula) membangkitkan.*" (Qs. Al Furqaan [23]: 3) Maksudnya adalah mereka tidak memiliki sesuatu apa pun dari hal itu.

Pasal: Orang yang berkata, "Engkau tertalak kalau terbukti berbicara dengan Zaid dan Umar" atau berkata, "Budakku merdeka, jika engkau berbicara dengan Zaid dan Umar".

Jika seseorang berkata, "Engkau tertalak kalau terbukti berbicara dengan Zaid dan Umar" atau berkata, "Budakku merdeka, jika engkau berbicara dengan Zaid dan Umar", maka talak dan pemerdekaan tersebut tidak jatuh ketika terbukti dia berbicara dengan objek yang disumpahi. Sebab, dia menempatkan komunikasi tersebut terjadi secara bersamaan sebagai syarat jatuhnya talak atau pemerdekaan. Obyek yang ditetapkan sebagai syarat tidak bisa berdiri sendiri tanpa syarat-syarat lainnya.

Begitu pula kalau seseorang berkata kepada istrinya, "kalau kalian berdua haidh, maka kalian berdua ditalak". Talak dalam kasus ini tidak jatuh pada masing-masing pihak kecuali jika kedua wanita tersebut mengalami haidh secara bersamaan.

Sumpah atas nama Allah harus dibedakan, karena konsekuensinya adalah larangan melakukan apa yang disumpahkan,

sehingga seseorang dinilai melanggar sumpahnya ketika melakukan sebagian yang disumpahkannya itu. Sebagian sahabat madzhab kami telah menggabungkan masalah tersebut dalam kasus pelanggaran sumpah dengan melakukan sebagian yang disumpahkan, sebab maksud atau tujuan dari sumpah meninggalkan satu perbuatan secara keseluruhan adalah tidak melakukan perbuatannya, sehingga keduanya berada dalam posisi yang sama.

Sedangkan kalau ada yang berkata, "kalau kalian berdua haidh, maka kalian berdua ditalak", maka ini tidak dinilai sebagai sumpah, sebab tujuan dari perkataan tersebut bukan melarang atau menghalangi seseorang melakukan sesuatu atau menganjurkan seseorang melakukan sesuatu, tetapi itu hanya syarat semata dan tidak mengandung makna sumpah.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, akan melakukan sesuatu, kemudian dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan menyantap roti dan daging atau zabad dan kurma, tidak memasuki kedua rumah ini, tidak bermaksiat kepada Allah di kedua negeri ini, dan tidak menahan kedua wanita ini", kemudian dia melakukan sebagian sumpah yang telah diucapkannya, seperti menyantap salah satu dari kedua jenis makanan tersebut atau memasuki salah satu rumah tersebut atau bermaksiat kepada Allah di salah satu negeri tersebut atau menahan salah satu wanita tersebut, apakah dia dinilai tidak melanggar sumpahnya?

Mengenai masalah ini, ada dua riwayat madzhab, yaitu jika dia berniat dengan sumpahnya itu tidak menggabungkan keduanya atau menghalangi diri dari salah satunya, maka sumpahnya itu dihukumi sesuai niat sumpahnya. Namun jika dia berkata, "demi Allah, aku tidak akan menyantap ikan dan menenggak susu —dengan harakat *fathah*—",

sedangkan dia termasuk penduduk Arab pedalaman, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, kecuali jika dia menggabungkan keduanya secara bersamaan. Sebab, huruf *wau* di sini bermakna *ma'a* (bersamaan). Oleh karena itu, kata tersebut dibaca *fathah*. Namun jika salah satunya di-athaf-kan kepada yang lain dengan pengulangan kata "*laa*", maka kata tersebut menuntut pelarangan dari semua jenis keduanya secara terpisah, dan orang tersebut dinilai telah melanggar sumpah dengan melakukannya.

1535. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, tidak akan mengenakan pakaian, kemudian dia melakukan transaksi jual beli dengan pakaian itu atau dengan harganya pakaian yang lain, kemudian dia mengenakannya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah jika memang pakaian tersebut termasuk pemberian kepadanya. Begitu pula jika orang tersebut memanfaatkan harga penjualan pakaian itu dalam bentuk apa pun."

Masalah ini adalah sub masalah yang telah dikemukakan sebelumnya di awal bab, yaitu bahwa alasan merupakan ukuran sumpah sehingga dia dianggap melanggar ketetapan hukum ketika terbukti melanggarnya.

Apabila seseorang diberikan sebuah pakaian kemudian dia bersumpah, tidak akan mengenakannya, agar pemberian tersebut terputus, maka dia dinilai telah melanggar sumpah ketika terbukti mengambil manfaat dari pemberian tersebut, seperti menggunakan hasil penjualan baju tersebut, sebab tindakan tersebut termasuk salah satu bentuk pemanfaatan yang mana pemberian dikaitkan dengannya.

Jika seseorang tidak memaksudkan pemberian, maka itu terputus, dan alasan sumpahnya menuntut hal itu, maka dia dinilai tidak

melanggar sumpah, kecuali jika sumpahnya mencakup hal tersebut, yaitu mengenakannya secara khusus. Jika seseorang menggantinya dengan baju lainnya, kemudian dia mengenakannya atau mengambil manfaat darinya tanpa mengenakannya atau menjualnya dan mengambil hasil penjualannya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena secara lafazh, niat dan alasan, sumpah tersebut tidak mencakupnya.

Pasal: Orang yang melakukan sesuatu yang diwajibkan kepadanya dari sumpahnya.

Jika seseorang melakukan sesuatu yang diwajibkan kepadanya dari sumpahnya, kecuali memanfaatkan pakaian yang diberikan dengan cara menggantinya dengan yang lain, seperti menempati rumahnya atau menyantap makanannya atau mengenakan pakaiannya kecuali hasil penjualannya yang telah disumpahkan, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, sebab yang disumpahkan adalah pakaian, sehingga sumpahnya itu berkaitan dengannya atau dengan apa yang dihasilkan darinya, dan tidak melewati yang lain sebab status khusus yang dimiliki sumpah dan alasannya.

Pasal: Jika seseorang memperoleh pemberian dari istrinya berupa pakaian, kemudian dia bersumpah tidak akan mengenakannya untuk menghentikan pemberian tersebut, kemudian orang lain membeli pakaian tersebut, lalu dia menyerahkannya kepada orang lain untuk mengenakannya atau dibeli oleh orang yang bersumpah lalu dikenakannya dengan cara bukan hasil pemberian istrinya, apakah dia dinilai melanggar sumpah?

Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

Pertama, dia dinilai melanggar sumpah karena telah melanggar sumpahnya dan karena lafazh pembuat syariat kalau memang lebih *aam* (umum) dari alasan sumpah, maka yang harus digunakan adalah lafazh yang bersifat *aam*, bukan alasan yang bersifat *khash*. Selain itu, karena kalau istrinya melawannya, kemudian sang suami berkata, "istri-istriku ditalak", maka mereka semua ditalak. Namun jika alasan talak tersebut hanya satu, maka seperti itu pula kondisinya.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena alasan sumpah menuntut adanya pembatasan lafazh sumpah sehingga jadinya seperti sumpah yang diniatkan atau seperti orang yang mengkhususkan sumpahnya dengan indikasi lafzhiyyah.

1836. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seandainya seseorang bersumpah, tidak akan tinggal bersama istrinya dalam sebuah rumah, kemudian ternyata orang tersebut tinggal bersama istrinya di rumah lainnya, maka dia dinilai melanggar sumpah jika yang diniatkan dari sumpahnya adalah menghindari istrinya sementara kondisi rumah tersebut tidak memiliki alasan yang menyebabkan dia mengucapkan sumpahnya."

Masalah ini juga merupakan sub masalah tentang niat dalam sumpah. Maksudnya bahwa ketika seseorang bersumpah seperti itu bermaksud menghindari istrinya dengan cara tidak tinggal dalam satu atap, sementara rumah itu sendiri tidak memiliki peran yang menyebabkan orang tersebut melontarkan sumpahnya, maka penyebutan rumah dalam sumpah ini seperti tidak pernah ada dan seperti orang yang bersumpah untuk tidak tinggal bersama istrinya.

Jika orang tersebut tinggal bersama istrinya di rumah lainnya, maka dia dianggap telah tinggal bersama istrinya sehingga dia dinilai

telah melanggar sumpah karena menyalahi sumpahnya untuk meninggalkannya. Kasus ini seperti kasus pertanyaan yang dikemukakan oleh orang badui kepada Rasulullah ﷺ, "Aku telah menyetubuhi istriku di siang hari bulan Ramadhan?" maka beliau menjawab, "*Merdekakanlah seorang budak!*"[9]

Sebab, di dalam hadits ini disinggung tentang keluarganya bukan dampak yang ditimbulkan, yang mengharuskannya membayar kafarat, kami pun menghilangkan alasannya dan alasan tersebut menjadi sama baik untuk keluarganya atau pun orang lain. Jika rumah tersebut terpengaruh sumpahnya, seperti orang yang tidak suka menempati rumahnya atau menimbulkan pertikaian atau diberikan kepadanya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah jika memang dia tinggal bersama istrinya di rumah yang lain. Sebab, yang dia niatkan dari sumpahnya adalah menghindari istrinya di rumah tersebut, sehingga dia dianggap tidak melanggar sumpah yang telah diucapkannya.

Jika alasan dan niat sumpahnya tidak ditemukan maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, kecuali dengan melakukan perbuatan yang masuk dalam makna lafazh sumpahnya, yaitu tinggal bersama istrinya di rumah tersebut, sebab dia diharuskan mengikuti lafazh sumpahnya selama tidak ditemukan niat dan alasan sumpah yang mengalihkan lafazh tersebut dari maknanya atau menuntut adanya penambahan. Jadi, ketika orang yang bersumpah tidak akan tinggal bersama istrinya dalam rumah tertentu, kemudian dia memasuki rumah tersebut bersama istrinya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, baik hanya sebentar atau lama.

Berkenaan dengan masalah ini, Allah ﷻ berfirman tentang pemuda yang menemani Nabi Musa ﷺ, "*Tahukah kamu tatkala kita mencari tempat berlindung di batu tadi, maka sesungguhnya aku lupa*

[9] *Takhrij* hadits ini telah dijelaskan sebelumnya (4/193).

(menceritakan tentang) ikan itu dan tidak adalah yang melupakan aku untuk menceritakannya kecuali syetan dan ikan itu mengambil jalannya ke laut dengan cara yang aneh sekali." (Qs. Al Khahfi [18]: 63)

Dia juga berfirman, "*(Ingatlah) tatkala para pemuda itu mencari tempat berlindung ke dalam gua.*" (Qs. Al Kahfi [18]: 10)

Dia juga berfirman, "*Dan Kami melindungi mereka di suatu tanah tinggi yang datar yang banyak terdapat padang-padang rumput dan sumber-sumber air bersih yang mengalir.*" (Qs. Al Mukminuun [23]: 50)

Pasal: Jika orang tersebut memenuhi sumpahnya dengan hadiah atau lainnya atau berkumpul dengan istrinya di tempat yang tidak disebut rumah, maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya, baik rumah itu menjadi alasan sumpahnya atau pun tidak. Sebab maksud atau niat orang tersebut adalah menghindari istrinya di rumah itu, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah jika tinggal bersama istrinya di rumah lainnya. Jika dia bersumpah, tidak akan tinggal bersama istrinya di sebuah rumah, karena sebuah alasan, kemudian alasan yang menyebabkannya bersumpah, seperti pemicunya istrinya memberikan rumah kepada sang suami, kemudian rumah itu menjadi miliknya atau menjadi milik orang lain, kemudian dia tinggal bersama istrinya, apakah dia dinilai telah melanggar sumpah? Tentang masalah ini ada dua pendapat madzhab seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan memasuki sebuah rumah untuk menemui istrinya, kemudian dia memasuki rumah yang tidak disebut rumah.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan memasuki sebuah rumah untuk menemui istrinya, kemudian dia memasuki rumah yang tidak disebut rumah, maka ketetapan hukumnya seperti ketetapan hukum kasus sebelumnya. Jika dia berniat menghindari istrinya, dan rumah tersebut bukan alasan yang menyebabkan dia melontarkan sumpahnya, maka dia dinilai melanggar sumpah, jika tidak maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Jika dia menemui sekelompok orang yang di dalamnya ada istrinya, dimana dia berniat menemui istrinya bersama mereka, maka dia dinilai melanggar sumpahnya.

Begitu pula jika dia tidak meniatkan apa pun dan mengecualikan dengan hatinya, maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dinilai tidak melanggar sumpah. Kasusnya seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan memberi salam kepada istrinya, kemudian dia memberi salam kepada sekelompok orang yang di dalamnya ada istrinya, dimana dia memang sengaja berniat memberi salam dengan hatinya kepada orang lain, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah.

Kedua, dia dinilai melanggar sumpah karena masuki rumah adalah perbuatan yang tidak membedakan satu sama lain, sehingga tidak sah menyebutkannya secara khusus dengan niat. Selain itu, istrinya berada di dalam kelompok orang tersebut sementara hak semua orang yang ada di situ harus diberikan, maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Begitu juga dengan kasus orang yang memaksudkan pengecualian tersebut dan membedakan salam yang diucapkannya, maka pendapat yang *shahih* adalah sumpah tersebut di-takhshish dengan niat. Oleh karena itu, orang yang mengatakan, "*As-salamu alaikum illa fulan* (salam sejahtera kepada kalian kecuali si fulan)" dianggap sah. Namun jika seseorang berkata, "*Dakhaltu alaikum illa*

fulanan (aku datang menemui kalian kecuali fulan)", maka ini tidak sah sebab salam adalah ungkapan yang mencakup kata ganti orang yang dikandung dalam kata alaikum, sedangkan kata ganti orang tersebut bersifat umum sehingga sah-sah saja ditujukan secara khusus, jadi boleh dimaksudkan atau ditujukan kepada orang lain.

Oleh sebab itu, jika orang tersebut memasuki rumah yang tidak disadarinya ada istrinya di dalamnya, kemudian dia menemukan istrinya di dalamnya, maka hukumnya seperti hukum orang yang menemui istrinya karena lupa atau tidak sengaja.

Jika kita mengatakan bahwa dia tidak melanggar sumpahnya, kemudian dia keluar dari rumah tersebut saat mengetahui, istrinya ada di dalamnya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya. Begitu pula jika dia bersumpah, tidak akan menemui istrinya, kemudian dia menemui istrinya di dalam rumah, lalu saat itu juga di keluar, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Namun jika dia tinggal di dalam rumah tersebut selama beberapa saat, apakah dinilai melanggar sumpah? Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab berdasarkan kasus orang yang bersumpah, tidak memasuki tempat tinggal kemudian dia memasukinya lalu tinggal beberapa lama?

1837. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah memukul budaknya keesokan harinya, kemudian orang yang bersumpah meninggal dunia pada hari dia mengucapkan sumpahnya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Namun jika budaknya yang meninggal dunia, maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Jika orang yang bersumpah meninggal pada hari dia mengucapkan sumpahnya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Sebab, pelanggaran sumpah dianggap sah jika terjadi tindakan tidak

memenuhi apa yang disumpahkan pada waktunya yaitu keesokan harinya. Selain itu, orang yang telah bersumpah telah keluar dari kategori mukallaf sebelum keesokan harinya, sehingga tidak bisa dianggap telah melanggar sumpah. Begitu pula jika orang yang bersumpah mengalami kegilaan pada hari itu juga, dan tidak sadarkan diri, kecuali setelah dua hari kemudian. Sebab, dia tidak termasuk pengemban kewajiban saat itu. Jika sang budak melarikan diri atau sakit atau orang yang bersumpah sakit, atau lainnya, maka pemukulannya kepada sang budak keesokan harinya dinilai sebagai tindakan pelanggaran sumpah.

Namun jika orang yang bersumpah tidak meninggal dunia, maka ada beberapa kondisi, yaitu:

Pertama, jika dia hendaknya memukul sang budak keesokan harinya di waktu kapan pun maka dia dianggap telah memenuhi sumpahnya tanpa ada perbedaan pendapat.

Kedua, jika dia bisa saja memukul budak itu besok, namun dia tidak kunjung memukulnya hingga hari berikutnya sementara keduanya masih hidup, maka orang yang bersumpah dinilai melanggar sumpahnya tanpa ada perbedaan pendapat.

Ketiga, jika sang budak meninggal dunia pada hari sumpah itu diucapkan, dalam kondisi seperti ini orang bersumpah dinilai melanggar sumpahnya. Ini adalah salah satu pendapat madzhab Asy-Syafi'i. sedangkan pendapat yang mengatakan bahwa dia tidak melanggar sumpah adalah pendapat yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Malik. Pendapat kedua adalah pendapat Syafi'i, karena orang yang bersumpah memukul budak itu telah memukulnya dalam kondisi terpaksa sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpahnya, seperti halnya kasus orang yang dipaksa dan orang yang lupa.

Menurut kami, orang tersebut belum melakukan apa yang disumpahkannya pada hari itu juga tanpa ada paksaan atau karena lupa, sehingga dia termasuk orang yang telah melanggar sumpahnya. Kasus ini seperti kasus orang yang menghilangkan sesuatu karena sengaja atau seperti kasus orang yang bersumpah akan menunaikan ibadah haji pada tahun ini, kemudian dia belum bisa menunaikannya lantaran sakit atau tidak mempunyai dana yang cukup.

Jadi, harus dibedakan antara orang yang terpaksa dan orang yang lupa, karena terhalang atau tidak melakukan memiliki makna bagi orang yang bersumpah. Keterhalangan di sini memiliki makna pada tempat, sehingga memiliki kesamaan dengan orang yang meninggalkan memukul budak, lantaran ada kendala atau halangan atau orang yang bersumpah tidak melaksanakan ibadah haji lantaran adanya kendala jalan.

Kalau yang disumpahkan itu hilang lantaran perbuatan orang yang bersumpah sendiri dengan sengaja, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab dia telah menghilangkan perbuatan bagi dirinya.

Al Qadhi berpendapat bahwa orang yang bersumpah dinilai telah melanggar sumpah saat dia akan meninggal dunia, karena sumpahnya dilontarkan saat dia bersumpah sementara dia terhalang atau memiliki udzur untuk melakukan satu perbuatan, sehingga dia dinilai melanggar sumpah. Kasus ini seperti kasus orang yang belum menentukan waktu melaksanakan sumpah, sehingga dia dinilai belum melanggar sumpah sehari sebelumnya, sebab pelanggaran sumpah adalah menyalahi akad sumpah yang dibuatnya, dan tindakan menyalahi sumpah ini hanya bisa terjadi dengan tidak melaksanakan sumpah pada waktu yang telah ditentukan.

Keempat, jika sang budak meninggal dunia keesokan harinya sebelum orang yang bersumpah bisa melaksanakan sumpahnya, maka kasusnya seperti kasus orang yang meninggal dunia pada hari itu juga.

Kelima, jika sang budak meninggal dunia pada keesokan harinya setelah orang yang bersumpah memiliki kesempatan memukulnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah dari satu segi atau sudut pandang ulama.

Sebagian ulama Syafi'i berpendapat, dia dinilai telah melanggar sumpah sedangkan ulama Syafi'i lainnya mengatakan, ada dua pendapat.

Menurut kami, kalau memang orang yang bersumpah itu terbukti memiliki kesempatan untuk memukul budak tersebut pada hari tersebut kemudian tidak dilakukannya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Kasus ini seperti kasus orang yang bersumpah melalaikan pelaksanaan pemukulan budak tersebut hingga dua hari berikutnya.

Keenam, jika orang yang bersumpah meninggal dunia keesokan hari setelah dia memiliki kesempatan memukul budaknya, namun dia tidak memukulnya, maka dia dinilai melanggar sumpah menurut satu sudut pandang seperti yang telah kami kemukakan tadi.

Ketujuh, jika orang yang bersumpah memukul budak tersebut pada hari dia mengucapkan sumpahnya, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya dengan baik. Ini adalah pendapat sahabat Asy-Syafi'i. Sementara Al Qadhi dan sahabat Abu Hanifah berpendapat bahwa dia telah memenuhi sumpahnya karena sumpahnya memotivasinya untuk memukul budaknya, sehingga jika dia memukul budak itu pada hari itu juga, maka dia telah melaksanakan isi sumpahnya.

Menurut kami, dia sebenarnya belum melaksanakan isi sumpahnya pada waktu yang telah ditentukan, sehingga dia dinilai

belum memenuhi sumpahnya dengan baik. Kasus ini seperti kasus orang yang bersumpah akan berpuasa pada hari Jum'at, kemudian dia berpuasa pada hari Kamis. Dia pun membedakan masalah pelunasan utang, karena yang dimaksudkan adalah percepatannya bukan yang lain, sedangkan pelunasan pada hari itu juga ada bentuk tambahan dalam percepatan, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah. Sebab, dia menyadari maksudnya, sehingga dia tidak melewatinya keesokan hari.

Selain itu, tidak benar penggunaan metode qiyas (analogi) yang tidak sepadan tidak sah, apalagi semua yang disumpahkan tidak dimaksudkan untuk mempercepat pelaksanaan dari waktu yang telah ditentukan, sehingga tidak boleh dikaitkan dan diharuskan konsisten dengan lafazh sumpah.

Kedelapan, jika orang yang bersumpah memukul budak tersebut setelah dia menemui ajal, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya, karena sumpah hanya berlaku saat budak itu masih hidup.

Kesembilan, jika orang yang bersumpah memukul budak tersebut dengan pukulan yang tidak menimbulkan rasa sakit, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya.

Kesepuluh, jika orang yang bersumpah mencekik budak tersebut atau menarik rambutnya atau menekan betisnya hingga menimbulkan rasa sakit, maka dia dinilai memenuhi sumpahnya, karena tindakan orang tersebut dikategorikan sebagai memukul seperti yang telah kami kemukakan tadi.

Kesebelas, jika budak tersebut gila, kemudian orang yang bersumpah memukulnya, maka dia dinilai telah memenuhi sumpahnya, karena budak itu masih hidup dan merasakan rasa sakit dengan tindak pemukulan tersebut. Jika orang itu tidak memukulnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpahnya. Jika dia bersumpah, tidak akan memukul

budak tersebut keesokan harinya, maka ketetapan hukumnya seperti permasalahan yang disebutkan di atas. Ketika orang tersebut melewatkan kesempatan pemukulan tersebut, kemudian dia memukulnya saat telah meninggal atau lainnya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena dia telah melaksanakan pemukulan tersebut.

Pasal: Jika ada yang bersumpah, "Demi Allah, sungguh aku benar-benar akan meminum air dari cangkir besok" kemudian pada hari itu juga dia menuangkannya atau dia bersumpah, "Demi Allah, sungguh aku benar-benar akan menyantap roti ini besok", kemudian roti tersebut hilang, maka ketetapan hukumnya seperti yang telah kami kemukakan dalam masalah pemukulan budak.

Shalih berkata, "Aku pernah bertanya kepada ayahku tentang orang yang bersumpah akan meminum air ini, kemudian dia menuangkannya, dia menjawab, 'Orang tersebut telah melanggar sumpahnya'. Aku pun bertanya kepadanya tentang orang yang bersumpah, akan menyantap roti gandum ini, kemudian rotinya dimakan oleh anjing, maka dia menjawab, 'Dia telah melanggar sumpahnya, karena dia tidak bisa menunaikan sumpahnya'."

1838. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan seseorang, kemudian dia berbicara dengan orang tersebut sebelum enam bulan, maka dia dinilai telah melanggar sumpah."

Maksudnya, dalam kasus orang yang bersumpah, tidak akan berbicara dengan orang lain saat itu juga, jika dia membatasinya dengan lafazh atau dengan niat atau dengan tenggat waktu, maka dia terikat

dengan batasan tersebut. Jika dia tidak membatasinya dengan apa pun, maka hal itu berlaku hingga enam bulan. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas. Ini pula pendapat yang dianut oleh ulama yang mengedepankan logika.

Sementara Mujahid, Al Hakam, Hammad, dan Malik berpendapat, itu berlaku selama satu tahun berdasarkan firman Allah ﷻ, "*Pohon itu memberikan buahnya pada setiap musim dengan seizin Tuhannya.*" (Qs. Ibraahiim [14]: 25) maksudnya bahwa setiap tahun buahnya muncul.

Imam Syafi'i dan Abu Tsaur berpendapat, tidak ada batasan waktu dalam masalah ini dan dia dinilai telah memenuhi sumpahnya dalam batas waktu paling minimal, sebab kata *al hin alah ism mubham* (kata yang belum diketahui secara pasti) yang berlaku untuk jumlah yang banyak atau pun sedikit. Allah ﷻ berfirman, "*Dan sesungguhnya kamu akan mengetahui (kebenaran) berita Al Qur'an setelah beberapa waktu lagi.*" (Qs. Shaad [38]: 88) Satu pendapat mengatakan bahwa maksudnya adalah Hari Kiamat.

Allah ﷻ juga berfirman, "*Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut?*" (Qs. Al Insaan [76]: 1)

Allah ﷻ berfirman, "*Maka biarkanlah mereka dalam kesesatannya sampai suatu waktu.*" (Qs. Al Mukminuun [23]: 54)

Allah ﷻ juga berfirman, "*Maka bertasbihlah kepada Allah di waktu kamu berada di petang hari dan waktu kamu berada di waktu Shubuh.*" (Qs. Ar-Ruum [30]: 17)

Selain itu, kalimat *ji'tu mundzu hiin* artinya adalah aku datang sesaat yang lalu.

Menurut kami, kata al hiin adalah kata yang bersifat muthlaq dalam firman Allah. Batas minimalnya adalah enam bulan.

Ikrimah, Sa'id bin Jubair, dan Abu Ubaid berkata tentang firman Allah ﷻ "*Pohon itu memberikan buahnya pada setiap musim dengan seizin Tuhannya*" (Qs. Ibraahiim [14]: 25), "Maksudnya adalah waktu enam bulan."

Jadi, ucapan manusia yang bersifat muthlaq digiring kepada firman Allah yang bersifat muthlaq. Apalagi itu adalah ucapan Ibnu Abbas dan kami tidak mengetahui bahwa pendapat itu bertentangan dengan sahabat lainnya, bahkan mereka menguatkannya, sehingga batas minimal yang kami sebutkan tadi yang menjadi patokan, karena itu adalah sebuah keyakinan.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan berbicara dengan orang lain sama sekali.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan berbicara dengan orang lain sama sekali, yaitu selama delapan puluh tahun, sedangkan Imam Malik berpendapat, empat puluh tahun, karena berdasarkan riwayat Ibnu Abbas.

Sementara Al Qadhi dan sahabat-sahabat Imam Syafi'i berpendapat, bahwa itu adalah batasan waktu paling minim, karena belum ada penafsiran dari ulama bahasa Arab tentang perkiraan maknanya.

Menurut kami, ada riwayat dari Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa dia berkata tentang firman Allah ﷻ, "*Mereka tinggal di dalamnya berabad-abad lamanya*" (Qs. An-Naba` [78]: 23) "Maksud kata *al haqbu* adalah selama delapan puluh tahun."[10]

---

[10] Disebutkan oleh Ath-Thabari dalam Tafsir Ath-Thabari (30/8).

Pendapat yang dikemukakan oleh Al Qadhi dan sahabat-sahabat Imam Syafi'i dalam masalah ini tidaklah tepat, karena pendapat Ibnu Abbas dianggap sebagai hujjah. Selain itu, karena pendapat yang mereka kemukakan menimbulkan konsekuensi menggiring makna firman Allah ﷻ, "*Mereka tinggal di dalamnya berabad-abad lamanya*" (Qs. An-Naba` [78]: 23) dan firman-Nya tentang ucapan Nabi Musa ﷺ, "*Aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah lautan; atau aku akan berjalan sampai bertahun-tahun*" (Qs. Al Kahfi [18]: 60) kepada *al-laknah*, sebab memposisikannya pada makna banyak atau maksimal, sehingga maknanya menjadi: "mereka tinggal di dalamnya selama beberapa waktu dan masa" atau "aku berjalan selama beberapa waktu atau saat" menjadi batasan minimalnya. Ini tentunya bertentangan dengan maksud Allah dalam firman-Nya dan bertentangan dengan pengertian maknanya. Apalagi belum ada seorang ahli tafsir pun yang berpendapat seperti itu, sehingga kita tidak boleh menafsirkan kata *al haqbu* seperti itu.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan berbicara dengan orang lain selama satu zaman atau satu waktu atau satu abad atau sepanjang umur atau sejenak atau waktu yang lama atau waktu yang jauh atau waktu dekat.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan berbicara dengan orang lain selama satu zaman atau satu waktu atau satu abad atau sepanjang umur atau sejenak atau waktu yang lama atau waktu yang jauh atau waktu dekat, maka dia dinilai telah memenuhi sumpahnya dalam rentang waktu yang sebentar atau pun lama. Ini adalah pendapat yang dikemukakan oleh Abu Al Khaththab dan madzhab Imam Syafi'i. Sebab nama-nama waktu tersebut tidak memiliki batasan secara etimologi, dan

digunakan untuk rentang waktu yang sedikit maupun lama, sehingga harus digiring kepada waktu yang paling minimal.

Ibnu Abi Musa berkata, "Yang dimaksud dengan az-zaman adalah rentang waktu tiga bulan."

Thalhah Al Aquli berkata, "Kata *al hiin an az-zamaan* serta *al umr* adalah satu, karena biasanya para ulama tidak membedakan antara ketiga kata tersebut, dan orang-orang pun menggunakannya untuk rentang waktu yang lama. Seandainya makna kata itu digiring pada makna sedikit atau minimal, maka makna kata tersebut dibawa ke makna yang berbeda dari niat atau maksud orang yang bersumpah. Sedangkan kata ad-dahr bisa jadi seperti kata al hiin juga untuk makna ini."

Pendapat ini juga dikemukakan oleh Abu Hanifah, karena maknanya bertentangan dengan makna sedikit atau minimal dan tidak boleh menggiring maknanya kepada makna yang bertentangan. Seandainya kata *al umr* digiring pada makna empat puluh tahun, maka pemaknaan ini baik, karena Allah ﷻ berfirman ketika menginformasikan tentang Nabi-Nya ﷺ, "*Katakanlah, 'Jikalau Allah menghendaki, niscaya aku tidak membacakannya kepadamu dan Allah tidak (pula) memberitahukannya kepadamu'. Sesungguhnya aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya. Maka apakah kamu tidak memikirkannya?*" (Qs. Yuunus [10]: 16)

Makna *al umr* di sini adalah empat puluh tahun sehingga kata tersebut harus dimaknai seperti itu. Selain itu, karena biasanya kata *al umr* hanya digunakan untuk rentang waktu yang lama, sehingga maknanya tidak boleh digiring kepada makna sebaliknya.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, tidak akan berbicara dengan orang lain selama satu masa (ad-dahr) atau

satu abad (al abad) atau satu zaman (az-zamaan), maka rentang waktu tersebut dihukumi satu abad, karena keterangan waktu tersebut diungkapkan secara defenitif (menggunakan huruf alif dan lam atau lam at-ta'rif) yang berfungsi cakupan makna yang sangat luas.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, tidak akan berbicara dengan orang lain selama beberapa hari, maka rentang waktu yang dimaksud adalah tiga hari, sebab itulah batas minimal bentuk jamak.

Allah ﷻ berfirman, "*Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 203)

Hari-hari yang berbilang di sini adalah hari Tasyriq (11, 12 dan 13 Dzul Hijjah).

Jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara selama satu bulan, maka rentang waktu yang dimaksud adalah tiga hari, sebab itulah batas minimal bentuk jamak. Jika dia bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain selama beberapa bulan, maka rentang waktu yang dimaksud adalah tiga bulan, menurut pendapat yang dipilih oleh Abu Al Khaththab. Sedangkan ulama yang lain berpendapat, sumpahnya itu berlaku hingga dua belas bulan, karena Allah ﷻ berfirman, "*Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram.*" (Qs. At-Taubah [9]: 36)

Selain itu, karena kata *asy-syuhur* adalah *jama' al katsrah* (bentuk jamak yang menunjukkan makna banyak), dan batas minimalnya adalah sepuluh, sehingga tidak boleh digiring pada makna *jama' qillah* (bentuk jamak yang menunjukkan makna sedikit).

1839. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, akan mengqadha atau mengganti haknya pada satu waktu, kemudian dia menggantinya sebelum waktu yang telah ditentukan, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, kalau memang yang dimaksudkan dari sumpahnya itu adalah tidak melewati batas waktu tersebut.

Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah, Muhammad, dan Abu Tsaur. Sedangkan Imam Syafi'i berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah jika menggantinya sebelum waktu yang telah ditentukan, sebab dia telah meninggalkan perbuatan yang telah disumpahkannya itu secara sadar dan sengaja.

Menurut kami, konsekuensi dari sumpah seperti ini adalah orang yang bersumpah harus menyegerakan pelaksanaan qadha tersebut sebelum tiba waktu besok. Jika dia mengqadha haknya sebelumnya, maka dia dinilai telah mengqadha sebelum melewati hari esok dan dia mendapat tambahan kebaikan, karena landasan sumpah adalah niat, sedangkan niat orang tersebut adalah meninggalkan penyegeraan qadha sebelum melewati hari esok, sehingga sumpahnya berkaitan dengan makna ini. Kasus ini seperti kasus orang yang mengucapkan secara terbuka, jika dia tidak memiliki niat, maka dikembalikan kepada alasan sumpahnya. Jika memang menuntut adanya penyegeraan qadha sebagaimana kalau dia meniatkannya, sebab alasan sumpah mengindikasikan adanya niat. Jika dia belum memasang niat tersebut, dan alasan sumpah tidak menuntutnya melakukan hal itu, maka menurut Al Khiraqi, dia dinilai telah memenuhi sumpahnya jika telah mengqadhanya keesokan harinya, sehingga dia tidak boleh mengqadhanya sebelumnya.

Sedangkan Al Qadhi berpendapat, dalam kondisi apa pun dia dinilai telah memenuhi sumpahnya, karena sumpah tersebut adalah

anjuran atau motivasi untuk melakukan, sehingga kapan pun dia menyegerakan qadha tersebut, maka dia dinilai telah melaksanakan maksudnya. Namun pendapat yang pertama dalam masalah ini lebih *shahih* insya Allah, sebab dia telah meninggalkan perbuatan yang dikandung oleh sumpahnya secara lafazh, dan niat serta alasan sumpah tidak mengalihkannya darinya sehingga dia dinilai melanggar sumpah, sebagaimana kasus kalau dia bersumpah, akan berpuasa bulan Sya'ban, kemudian dia berpuasa pada bulan Rajab.

Pendapat yang dikemukakan oleh Al Qadhi tentang masalah qadha secara khusus tercakup didalamnya, karena kebiasaan sumpah dalam masalah qadha adalah menyegerakan pelaksanaannya, sehingga sumpah yang bersifat muthlaq dialihkan kepadanya.

Pasal: Jika sumpah yang diucapkan tidak berkenaan dengan mengqadha hak, seperti memakan sesuatu atau meminum sesuatu atau menjual sesuatu atau membeli sesuatu atau memukul budak atau sumpah-sumpah lainnya, maka ketika dia menentukan waktu pelaksanaannya saat bersumpah, tanpa meniatkan apa yang diqadhanya atau alasan sumpahnya, maka dia dinilai belum menunaikan sumpahnya, kecuali dilakukan pada waktunya.

Sedangkan Al Qadhi berpendapat, dia dinilai telah memenuhi sumpahnya ketika menyegerakan pelaksanaannya dari waktu yang telah ditentukan. Pendapat seperti ini pula dikemukakan oleh sahabat-sahabat Abu Hanifah.

Menurut kami, orang tersebut belum melaksanakan apa yang disumpahkannya pada waktu yang telah ditentukan tanpa disertai niat yang mengalihkan sumpahnya atau alasan sumpah, sehingga dia dinilai melanggar sumpah. Seandainya dia melakukannya sebagian apa yang disumpahkannya sebelum waktu yang ditentukan, dan sisanya pada

waktu yang telah ditentukan, maka dia dinilai belum menunaikan sumpahnya, karena sumpah tersebut hanya dinilai telah terpenuhi secara hukum dengan melakukan semua yang disumpahkan, sehingga tidak melaksanakan sebagian isi sumpah seperti meninggalkan semua isi sumpah kecuali jika orang yang bersumpah meniatkan tidak melewati waktu yang telah ditentukan atau alasan sumpah menuntutnya seperti itu.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan menjual bajunya seharga sepuluh, kemudian dia menjualnya seharga tersebut atau kurang dari harga tersebut.

Jika seseorang bersumpah tidak akan menjual bajunya seharga sepuluh, kemudian dia menjualnya seharga tersebut atau kurang dari harga tersebut, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Namun jika dia menjualnya dengan harga lebih tinggi dari sepuluh, maka dia dinilai belum melanggar sumpah.

Menurut pendapat Imam Syafi'i, dia tidak melanggar sumpah, jika menjual bajunya dengan harga lebih rendah dari sepuluh, karena sumpahnya tidak mencakupnya.

Menurut kami, secara *urf*, dia sebaiknya tidak menjual bajunya seharga sepuluh atau kurang dari harga tersebut, dengan dalil bahwa kalau dia mewakilkan orang lain dalam proses jual belinya, dan memerintahkan agar tidak menjualnya dengan sepuluh, maka dia tidak boleh menjualnya dengan harga kurang dari sepuluh.

Selain itu, karena ini sebenarnya peringatan untuk melarang orang yang diwakilkan menjual bajunya kurang dari sepuluh, dan ketetapan hukum biasanya ditetapkan berdasarkan niat, seperti halnya secara lafazh. Jika dia bersumpah, aku tidak akan membelinya dengan harga sepuluh, kemudian dia membelinya dengan harga kurang dari

sepuluh, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Namun jika dia membelinya dengan harga sepuluh atau dengan harga lebih dari sepuluh, maka dia dinilai telah melanggar sumpah seperti yang telah kami kemukakan.

Konsekuensi dari madzhab Imam Syafi'i adalah, orang tersebut dinilai tidak melanggar sumpah jika dia membeli baju tersebut lebih dari sepuluh, karena sumpahnya tidak mencakupnya secara lafazh.

Menurut kami, secara *urf* dan tanbih, itu masuk dalam cakupan sumpahnya, sehingga dia dinilai melanggar sumpah. Ini seperti kasus orang yang bersumpah, dia tidak memiliki tanggungan satu biji apa pun padaku, kemudian terbukti dia memiliki lebih dari satu tanggungan.

Imam Ahmad pernah ditanya tentang masalah seorang pria yang bersumpah, tidak akan mengurangi baju ini dari nilai harga sekian, lalu dia berkata, "Aku telah mengambilnya namun berikan kepadaku sekian!" Imam Ahmad menjawab, "Ini adalah penipuan."

Setelah itu Imam Ahmad juga ditanya, "Bagaimana jika yang menjual mengatakan, aku menjualnya kepadamu dengan harga sekian dan aku memberikan sesuatu yang lain kepada si fulan?" Imam Ahmad menjawab, "Ini semua tidak ada nilai apa-apa." Kemudian terlihat Imam Ahmad tidak menyukainya atau memakruhkannya.

Pasal: Orang yang bersumpah benar-benar akan menyelesaikan haknya besok, kemudian orang yang bersumpah meninggal dunia pada hari itu juga.

Jika seseorang bersumpah benar-benar akan menyelesaikan haknya besok, kemudian orang yang bersumpah meninggal dunia pada hari itu juga, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah berdasarkan apa yang telah dijelaskan sebelumnya, yaitu tentang kasus orang yang

bersumpah akan memukul budaknya besok, kemudian dia menemui ajal pada hari itu juga.

Namun jika yang meninggal adalah pihak yang memiliki hak, maka menurut Al Qadhi, dia dinilai telah melanggar sumpah karena terhalang menyelesaikan hak orang lain, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang bersumpah akan memukul budaknya besok, lalu budak tersebut meninggal sebelum hari yang ditentukan.

Sedangkan Abu Al Khaththab berkata, "Jika ahli waris orang yang bersumpah itu menyelesaikan hak tersebut, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena penyelesaian hak yang dilakukan oleh pihak ahli waris menggantikan posisi pihak yang bersumpah untuk menggugurkan tanggungan atau kewajibannya. Begitu pula halnya dalam kasus sumpahnya. Berbeda dengan kasus budak yang meninggal, karena ahli warisnya tidak menggantikannya dalam pemukulan tersebut."

Para ulama yang mengedepankan logika dan Abu Tsaur berpendapat, bahwa sumpah gugur seiring dengan meninggalnya pihak yang memiliki hak, dan orang yang bersumpah tidak melanggar sumpahnya, baik pelaksanaan kewajiban hak itu diselesaikan oleh pihak ahli waris atau pun tidak diselesaikan oleh mereka. Sebab, orang yang bersumpah itu memiliki udzur untuk melakukan isi sumpahnya karena factor diluar keinginannya, sehingga kasusnya seperti orang yang dipaksa melakukan sesuatu.

Pembahasan tentang masalah ini telah dikemukakan sebelumnya saat membahas masalah orang yang bersumpah, akan memukul budaknya besok, kemudian budak yang akan dipukul itu meninggal dunia pada hari itu juga.

Bagaimana jika pihak yang memiliki hak itu membebaskan haknya dari orang yang bersumpah?

Berkenaan dengan masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab. Jika didasarkan pada orang yang dipaksa melakukan sesuatu, maka apakah dia dinilai telah melanggar sumpah? Ada dua riwayat berkenaan dengan masalah ini.

Jika yang bersangkutan menyelesaikan hak tersebut sebagai ganti haknya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, menurut Ibnu Hamid, karena dia telah menyelesaikan kewajiban dan tanggungannya. Sedangkan Al Qadhi berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah karena belum menyelesaikan hak atau tanggungan orang lain seorang diri.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, akan menyelesaikan hak orang lain pada permulaan hilal (bulan sabit atau awal bulan) atau bersamaan dengan kemunculan hilal atau mendekati kemunculan hilal, atau saat kemunculan hilal, atau saat awal bulan atau bersamaan dengan awal bulan, kemudian dia menyelesaikan hak dan tanggungan tersebut saat matahari terbit dari malam bulan tersebut, maka dia dinilai telah melaksanakan sumpahnya. Namun jika dia menangguhkan pelaksanaannya sementara dia mampu, maka dia dinilai melanggar sumpah.

Jika seseorang yang bersumpah mulai menghitung atau menakar atau menimbangnya, kemudian penunaian hak itu tertunda karena terlampau banyak, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena dia belum meninggalkan penyelesaian hak.

Begitu pula kalau dia bersumpah, akan menyantap makanan ini pada waktu ini, kemudian dia mulai memakannya, lalu waktunya habis lantaran terlalu banyak makanan yang harus dihabiskan, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Sebab, untuk menghabiskan makanan tersebut seluruhnya saat itu juga sangat tidak mungkin, sehingga sumpahnya dihitung mulai sejak waktu tersebut atau sejak melanjutkan tindakannya

itu pada waktu tersebut untuk memberitahukan ketidakmampuannya melakukan itu secara tuntas. Pendapat madzhab *Syafi'i* dalam masalah ini seperti yang telah kami kemukakan seluruhnya.

1840. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, tidak akan menenggak air dari wadah ini, kemudian dia meminum sebagiannya maka dia dinilai telah melanggar sumpah, kecuali jika yang dimaksudkannya adalah tidak meminumnya secara keseluruhan.

Maksudnya, jika seseorang bersumpah, akan melakukan sesuatu maka dia tidak dinilai telah memenuhi sumpahnya kecuali setelah melakukannya secara keseluruhan. Jika dia bersumpah tidak akan melakukan sesuatu, kemudian dia tidak menentukan batas waktunya, lalu dia melakukan sebagian yang disumpahkannya maka ada dua riwayat dalam masalah ini seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

Jika dia berniat melakukan semua yang disumpahkan atau dalam redaksi sumpahnya ada indikasi yang mengarah ke sana, maka dia tidak dinilai melanggar sumpah, kecuali dengan melakukan semuanya. Jika dia meniatkan melakukan sebagian yang disumpahkan, atau di dalam redaksi sumpahnya ada indikasi yang mengarah pada hal tersebut, maka dia dinilai melanggar sumpah jika melakukan sebagiannya menurut satu riwayat.

Jika dia bersumpah, tidak akan meminum air wadah tertentu, kemudian dia meminum sebagiannya, apakah dia dinilai melanggar sumpah dengan tindakannya itu? Dalam masalah ini ada dua riwayat.

Jika dia bersumpah, tidak akan meminum air sungai dijlah atau air sungai ini, maka dia dinilai melanggar sumpahnya ketika dia meminum air tersebut dalam jumlah sedikit, karena meminum semua air tersebut tidak dibolehkan tanpa ada sumpahnya sehingga tidak perlu dipertegas

atau dikuatkan dengan sumpahnya. Oleh karena itu, sumpahnya dialihkan kepada pelarangan dirinya untuk melakukan sesuatu yang bisa dilakukannya, yaitu meminum sebagian atau sedikit air tersebut. Kasusnya ini mirip dengan kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan meminum air ini. Pendapat ini pun dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah.

Sedangkan sahabat-sahabat Imam Syafi'i berpendapat, jika dia bersumpah dengan lafazh jenis (*al jins*), seperti *an-nas* (manusia), *al maa`* (air), *al khubz* (roti), *at-tamr* (kurma kering) atau kata lainnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah ketika terbukti melakukan sebagiannya. Jika sumpahnya mencakup semua jenis, seperti kata *al muslimun* (orang-orang Islam), *al musyrikuun* (orang-orang musyrik), dan *al masaakiin* (orang-orang miskin), maka dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika terbukti melakukan sebagiannya. Namun jika sumpahnya mencakup *ism jins* (nama jenis), seperti air sungai dan air dijlah, maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini.

Menurut kami, orang tersebut sebenarnya bersumpah untuk melakukan sesuatu yang tidak bisa dilakukannya secara keseluruhan, sehingga sebagian sumpahnya mencakup ism al jins secara terpisah.

Jika dia bersumpah, aku tidak akan meminum di sungai Eufrat, kemudian dia meminum airnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, baik dengan meminumnya langsung dengan mulut dari sungai Eufrat atau dengan cara menciduknya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i, Abu Yusuf dan Muhammad. Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat, dia tidak melanggar sumpah, hingga dia meminum airnya dengan mulutnya langsung, sebab hakekat sumpahnya itu adalah minum dengan mulutnya langsung, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika meminumnya dengan cara lain, seperti menciduk. Kasus ini mirip dengan kasus orang yang bersumpah, aku

tidak akan minum dari wadah ini, kemudian dia menuangkan air dari wadah tersebut ke wadah yang lain lalu meminumnya.

Menurut kami, pengertian sumpahnya bahwa dia tidak akan minum dari air sungai Eufrat, sebab minum terjadi dengan meminum airnya, dan juga secara *urf* seperti itu, sehingga sumpahnya digiring ke makna tersebut. Kasus ini seperti orang yang bersumpah, aku tidak akan minum dari sumur ini dan makan dari pohon ini, serta aku tidak akan minum dari wadah ini, kemudian dia minum dari wadah tersebut, sebab yang digunakan adalah alat untuk minum, berbeda dengan sungai. Pendapat yang mereka kemukakan dinilai batal dengan wadah, sumur dan pohon. Mereka juga menerima bahwa kalau seseorang meminta minum dari sumur tertentu atau memerah susu kambing atau memetik dari pohon tertentu, lalu dia minum dan makan maka dia dinilai telah melanggar sumpahnya. Begitu pula yang berlaku dalam masalah kita ini.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan meminum air sungai Eufrat, kemudian dia meminum dari sebuah sungai yang bermuara pada sungai Eufrat.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan meminum air sungai Eufrat, kemudian dia meminum dari sebuah sungai yang bermuara pada sungai Eufrat, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, karena air yang diminumnya itu berasal dari sungai Eufrat.

Kalau dia bersumpah, tidak akan meminum air sungai Eufrat, kemudian dia minum dari sungai yang berasal dari sungai Eufrat, maka ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

Pertama, dia dinilai telah melanggar sumpah, karena pengertian minum dari sungai Eufrat adalah minum dari airnya. Ini seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan minum air sungai Eufrat. Pendapat ini adalah salah satu pandangan sahabat-sahabat Imam Syafi'i.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya, kecuali Abu Yusuf, karena menurut satu riwayat dari Abu Yusuf menyebutkan bahwa dia dinilai melanggar sumpah.

Alasan kami mengatakan bahwa dia tidak melanggar sumpah, karena apa yang diambil dari air sungai tersebut dikaitkan kepada sungai tersebut, bukan kepada sungai Eufrat, dan air itu pun hilang ketika ditambahkan kepada yang lain, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah.

1841. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang berkata, 'Demi Allah, aku tidak akan meninggalkanmu sampai aku mengambil semua hakku darimu', lalu orang tersebut lari maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya. Namun jika dia berkata, 'Demi Allah, kami tidak akan berpisah sampai aku mengambil semua hakku darimu', kemudian dia lari, maka dia dinilai telah melanggar sumpahnya.

Berkenaan dengan kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan berpisah denganmu, maka ada sepuluh kondisi, sebagaimana berikut:

Pertama, orang yang bersumpah tidak berpisah dengan orang yang disumpahi secara sadar, maka dia dinilai telah melanggar sumpah tanpa ada perbedaan pendapat ulama, baik dia membebaskannya dari hak atau berpisah dengannya sedangkan dia masih memiliki tanggungan, sebab dia berpisah dengannya sebelum memenuhi hak orang lain.

Kedua, jika orang yang bersumpah dipisahkan secara paksa, maka perlu dilihat, kalau dia dibawa secara paksa, hingga keduanya terpisah, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Jika dia dipaksa

dengan cara dipukul dan ancaman atau terror, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Namun dalam pendapat Abu Bakar disebutkan bahwa dia dinilai telah melanggar sumpah. Tentang orang yang lupa tentang apa yang disumpahkannya penjelasannya seperti yang telah kami kemukakan sebelumnya.

Ketiga, jika orang yang berutang melarikan diri darinya, diluar keinginannya, maka dia tidak melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik, Syafi'i, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir dan ulama yang mengedepankan logika. Sedangkan diriwayatkan dari Imam Ahmad, bahwa dia dinilai tidak melanggar sumpah karena pengertian sumpahnya adalah tidak terjadi perpisahan antara kedua orang tersebut, sementara kenyataannya keduanya telah berpisah.

Menurut kami, jika dia bersumpah untuk melakukannya sendiri dalam perpisahan tersebut, lalu dia tidak melakukannya dengan keinginan sendiri, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, seperti kasus orang yang bersumpah aku tidak akan berdiri, lalu orang lain berdiri.

Keempat, jika orang yang bersumpah mengizinkannya berpisah, kemudian dia meninggalkan orang yang bersumpah, maka pengertian pendapat Al Khiraqi adalah, dia dianggap melanggar sumpah. Sedangkan Imam Syafi'i berpendapat, dia tidak melanggar sumpah.

Al Qadhi berkata, "Ini adalah pendapat Al Khiraqi, karena dia belum melakukan perpisahan yang disumpahkannya bahwa dia tidak akan melakukannya."

Menurut kami, pengertian sumpahnya adalah, sungguh aku benar-benar mengharuskan engkau tidak berpisah denganku. Namun jika dia berpisah dengan orang yang berpisah atas izinnya, maka itu tidak menjadi keharusan bagian. Berbeda dengan kasus melarikan diri

dari orang yang bersumpah, karena dia melarikan diri bukan atas dasar keinginan sendiri. Ini juga bukan pendapat Al Khiraqi. Selain itu, karena Al Khiraqi berpendapat, kemudian dia melarikan diri dari orang yang bersumpah, maka pengertiannya adalah, jika dia berpisah dengannya bukan dengan cara melarikan diri, maka dia dinilai melanggar sumpah.

Kelima, jika orang tersebut berpisah dari orang yang bersumpah tanpa izin dan tidak pula melarikan diri dengan cara yang memungkinkannya tinggal bersamanya, berjalan bersamanya, dan menahannya, kemudian tidak dilakukannya, maka ketetapan hukumnya seperti kasus sebelumnya.

Keenam, jika orang yang bersumpah telah menunaikan separuh haknya, kemudian dia berpisah darinya karena menyangka bahwa dia telah memenuhi sumpahnya, kemudian dia keluar dalam kondisi tidak baik atau sebagiannya, lalu dia keluar dari sumpah tersebut, maka ada dua riwayat berdasarkan kasus orang yang lupa.

Imam Syafi'i dalam masalah ini memiliki dua pendapat seperti kedua riwayat tadi, yaitu:

(a) Dia dinilai melanggar sumpah. Ini adalah pendapat Imam Malik. Alasannya adalah karena orang yang bersumpah berpisah dengan temannya sebelum memenuhi hak orang tersebut secara sempurna dan sadar.

(b) Dia dinilai tidak melanggar sumpah kalau dia menemukannya tidak sesuai. Ini adalah pendapat Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika. Namun jika dia menemukan hampir semuanya rusak, maka dia dinilai melanggar sumpah. Jika dia menemukannya sebagai hak orang lain, kemudian pemilik hak itu mengambilnya, maka ada dua riwayat tentang orang yang lupa. Sebab dia menyangka bahwa dia telah menunaikan kewajibannya, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang mendapatinya dalam kondisi tidak baik.

Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika berpendapat, dia tidak melanggar sumpah. Namun jika dia mengetahui kondisi sebenarnya, kemudian dia berpisah dengannya, maka dia dinilai melanggar sumpah, karena dia belum memenuhi hak orang lain dengan sempurna.

Ketujuh, jika hakim memutuskan bahwa dia tidak mempunyai harta atau uang, kemudian orang yang bersumpah meninggalkan orang tersebut, maka perlu dilihat. Jika hakim mengharuskan orang yang bersumpah, maka dia seperti orang yang dipaksa, namun jika hakim tidak mengharuskannya berpisah, namun orang yang bersumpah sendiri yang berpisah dengannya sementara dia tahu kewajiban berpisah dengannya, maka dia dinilai melanggar sumpah. Sebab dia berpisah dengannya tanpa ada unsur paksaan, sehingga dia dinilai melanggar sumpah seperti kasus orang yang bersumpah, tidak akan shalat, kemudian sebuah kewajiban shalat ditetapkan untuk dirinya, lalu dia melaksanakan shalat tersebut.

Kedelapan, jika orang yang berutang menghalangi orang yang bersumpah seperti itu menunaikan kewajibannya, kemudian orang yang bersumpah berpisah dengan orang tersebut, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i, Abu Yusuf, dan Abu Tsaur. Sedangkan Abu Hanifah dan Muhammad berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah karena dia telah berlepas diri darinya.

Menurut kami, dia belum memenuhi kewajiban dan tanggungannya berdasarkan dalil bahwa dia belum memperoleh apa-apa. Oleh karena itu, dia masih memiliki tuntutan padanya, sehingga dia dinilai telah melanggar sumpah. Kasusnya seperti kasus orang yang belum menghalalkannya, jika orang tersebut menyangka bahwa dia telah memenuhi sumpahnya, kemudian dia berpisah dengannya, maka

menurut Abu Al Khaththab, ada dua riwayat, namun yang *shahih* adalah pendapat yang menyatakan bahwa dia melanggar sumpah, karena dia tidak mengetahui hukum syariat, sehingga tidak bisa digugurkan ketika telah melanggar sumpah. Kasus ini seperti kasus orang yang tidak mengetahui bahwa kondisi tersebut adalah sumpah mengharuskannya membayar kafarat.

Namun jika sumpahnya berisi, aku tidak akan berpisah denganmu dan aku masih memiliki kewajiban terhadapmu kemudian dia mengalihkannya dan berpisah dengannya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Sebab, dia tidak menyisakan sebuah kewajiban atau tanggungan sebelumnya. Jika dia mengambilnya sebagai jaminan atau penjamin atau gadaian, kemudian berpisah dengannya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab dia masih memiliki tuntutan orang yang berutang.

Kesembilan, jika orang yang bersumpah menunaikan kewajibannya sebagai gantinya, kemudian dia berpisah dengannya, maka menurut Abu Hamid, dia tidak dinilai melanggar sumpah. Ini juga pendapat yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah. Sebab, dia telah menunaikan kewajibannya dan terlepas dari tanggungjawab tersebut dengan penunaian tadi. Sementara Al Qadhi berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah, karena sumpahnya tertuju pada kewajiban yang sama, sedangkan yang tadi adalah penggantinya. Jika sumpahnya adalah, aku tidak akan berpisah denganmu hingga engkau menunaikan hakku atau aku masih memiliki hak padamu, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, sebab dia tidak menyisakan satu hak pun sebelumnya. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i. namun pendapat yang pertama lebih *shahih*, karena dia telah menyelesaikan haknya.

Kesepuluh, jika orang yang bersumpah menguasakan urusannya kepada seseorang untuk menunaikan haknya, maka jika

orang yang bersumpah itu berpisah dari orang tersebut sebelum orang yang diberi kuasa menyelesaikan haknya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab dia berpisah dengannya sebelum memenuhi haknya. Namun jika orang yang diberi kuasa itu sudah menyelesaikan tugasnya, kemudian orang yang bersumpah itu berpisah dengannya, maka dia tidak melanggar sumpah, sebab penyelesaian urusan yang dilakukan oleh pihak yang diberi kuasa merupakan pemenuhan hak baginya sehingga dia terlepas dari tanggung jawab pihak yang berutang dan jatuh dalam jaminan orang yang memberi kuasa.

Pasal: Orang yang berkata, "Engkau tidak boleh berpisah dariku sampai aku menyelesaikan pemenuhan hakku darimu."

Jika seseorang berkata, "Engkau tidak boleh berpisah dariku sampai aku menyelesaikan pemenuhan hakku darimu", maka perlu dilihat. Jika orang yang disumpahi tadi berpisah darinya karena keinginan sendiri, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Namun jika dia dipaksa berpisah dengannya, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Jika orang yang bersumpah berpisah dengannya karena keinginannya sendiri, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, kecuali dalam kasus yang disebutkan oleh Al Qadhi tentang penakwilan ucapan Al Khiraqi. Ini pula pendapat yang dikemukakan oleh madzhab Asy-syafi'i. Selain itu, semua sub masalah yang dikemukakan di sini seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya.

Pasal: Sumpah orang yang mengatakan, kita tidak boleh berpisah, kemudian orang yang disumpahi lari dari orang yang bersumpah.

Jika sumpahnya adalah, kita tidak boleh berpisah, kemudian orang yang disumpahi lari dari orang yang bersumpah, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, karena sumpahnya itu menuntutnya agar tidak terjadi perpisahan antara mereka berdua dengan cara apa pun, sementara perpisahan telah terjadi dengan pelarian pihak yang disumpahi. Jika keduanya dipaksa untuk berpisah, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah kecuali menurut pendapat yang menetapkan bahwa pemaksaan bukan termasuk udzur syar'i.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, aku tidak akan berpisah denganmu sampai aku memenuhi hakmu, kemudian pihak yang berutang melepaskan tanggung jawabnya, apakah dia dianggap melanggar sumpah?

Berkenaan dengan masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab berdasarkan pada kasus orang yang dipaksa melakukan sesuatu. Jika tanggungan tersebut berupa barang, kemudian pihak yang berutang hibahkan kepadanya lalu dia menerimanya maka dia dinilai melanggar sumpah, karena dia meninggalkan pemenuhan haknya menurut keinginannya. Namun jika dia menahan pemberian tersebut darinya, lalu memberikan pemberian tersebut kepadanya, maka dia dianggap belum melanggar sumpah. Jika sumpahnya adalah, aku tidak akan berpisah denganmu dan engkau masih memiliki kewajiban terhadapku, maka dia dinilai belum melanggar sumpah jika dia membebaskannya atau memberikan barang tersebut kepadanya.

Pasal: Perpisahan dalam semua kasus di atas adalah perpisahan menurut ukuran masyarakat pada umumnya. Kami pun telah menyebutkan perpisahan dalam masalah jual beli, dan

niat yang dipasang dalam sumpahnya, seperti cakupan redaksi sumpah, maka dia dinilai menurut niat yang dipasang. *Wallahu a'lam.*

1842. Masalah: Abu Al Qasim, "Jika seseorang bersumpah, tidak akan keluar kecuali dengan izin orang lain, maka sumpah itu berlaku setiap kali dia akan keluar, kecuali jika dia meniatkannya hanya satu kali."

Maksudnya, orang yang berkata kepada istrinya, "Jika kamu keluar tanpa izinku atau tanpa restuku, maka engkau ditalak" atau dia berkata, "Engkau tidak boleh keluar kecuali aku mengizinkanmu atau sampai aku memberikan izin kepadamu atau hingga aku memberi restu kepadamu", maka ketetapan hukumnya adalah, di waktu kapan pun istrinya keluar tanpa izin sang suami, maka talak tersebut jatuh dan sumpahnya terlepas. Karena huruf "*an*" tidak menunjukkan makna pengulangan. Jika dia telah melanggar sumpah satu kali, maka sumpahnya itu tidak berlaku lagi. Kasus ini seperti kasus orang yang berkata, "Engkau ditalak jika engkau mau".

Jika sang istri keluar tanpa izin dari suami, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena syarat tersebut tidak ditemukan dan tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, apalagi sumpah tersebut terlepas. Ketika sang istri keluar setelah itu tanpa izin sang suami, maka dia dijatuhi talak.

Imam Syafi'i berpendapat, sumpah tersebut tidak berlaku sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika terbukti keluar tanpa izin suaminya, karena sumpah tersebut berkaitan dengan keluarnya sang istri satu kali dengan huruf "laa" yang menunjukkan makna pengulangan. Jika didapati tanpa izin, maka dia dinilai melanggar sumpah dan jika didapati dengan izin, maka dia telah memenuhi

sumpahnya karena pemenuhan sumpah tersebut berkaitan dengan pelanggaran sumpah.

Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat tentang pernyataan "Engkau tidak boleh keluar kecuali dengan izinku atau engkau keluar tanpa izinku" seperti ucapan kita. Karena keluar dengan izin suami dalam kedua kondisi ini merupakan pengecualian dari sumpahnya, sehingga tidak ada kaitannya dengan pemenuhan atau pelanggaran sumpah.

Jika dia berkata, "Engkau tidak boleh keluar kecuali setelah aku mengizinkanmu atau sampai aku memberi izin kepadamu atau hingga aku memberi restu kepadamu", maka ketika sang suami memberi izin kepada sang istri tersebut, maka sumpahnya tidak berlaku lagi dan dia dinilai tidak melanggar janji ketika istrinya keluar setelah itu tanpa izinnya. Sebab, sang suami hanya menjadikan izin dalam sumpahnya sebagai tujuan sumpahnya dan menjadikan talak sebagai konsekuensi keluar tanpa izin. Oleh karena itu, ketika dia telah meminta izin dari sang suami, maka tujuan sumpahnya pun tidak berlaku lagi dan ketetapan hukumnya pun hilang. Kasusnya seperti kasus orang yang berkata, "Jika engkau keluar sampai matahari terbit atau kecuali matahari terbit atau hingga matahari terbit, maka engkau ditalak", kemudian didapati sang istri keluar setelah matahari terbit. Selain itu, karena huruf "ilaa" dan "hattaa" berfungsi untuk menunjukkan makna tujuan atau batas akhir, bukan untuk pengecualian.

Menurut kami, dalam kasus ini sang suami mengaitkan talak dengan sebuah syarat, dan syarat itu ada, sehingga talak dianggap jatuh seperti kasus istri yang keluar tanpa izin suami. Selain itu, pernyataan "dia dinilai telah memenuhi sumpahnya" tidaklah benar, karena dua alasan, yaitu:

(a) Pihak yang diberi izin yang dikecualikan dalam sumpahnya tidak masuk di dalamnya, jadi bagaimana bisa dia dinilai telah memenuhi sumpahnya. Bukankah jika dia berkata kepada istrinya, "Jika engkau berbicara dengan seorang pria, kecuali saudara kandungmu atau selain saudaramu, maka engkau ditalak", kemudian terbukti sang istri berbicara dengan saudaranya, lalu berbicara dengan pria lain, maka dia dijatuhi talak dan sumpahnya tidak berlaku lagi sejak sang istri berbicara dengan saudaranya.

(b) Pihak yang disumpahi muncul dengan pencirian tertentu dan sumpah tersebut tidak berlaku lagi dengan adanya sesuatu yang tidak memiliki sifat atau ciri. Dia juga tidak dinilai melanggar sumpah, sehingga tidak bisa mengaitkan yang lain dengan pemenuhan sumpah atau pun pelanggaran sumpah. Seperti kasus orang yang berkata, "jika engkau telanjang, maka engkau ditalak" atau dia berkata, "Jika engkau keluar dengan berkendaraan, maka engkau ditalak", kemudian sang istri keluar dalam kondisi menutup aurat dan berjalan kaki, maka pemenuhan sumpah atau pun pelanggaran sumpah tidak ada kaitannya dengan itu.

Selain itu, karena kalau sang suami berkata, "Jika engkau berbicara dengan seorang pria fasiq atau pria yang bukan mahrammu, maka engkau ditalak" maka pembicaraan yang dilakukan sang istri dengan pria diluar yang disebutkan dalam sumpah tersebut dikaitkan dengan pemenuhan sumpah atau pun pelanggaran sumpah. Begitu pula dalam beberapa tindakan.

Pernyataan "sumpah berkaitan dengan satu kali keluar", menurut kami, kecuali sifat keluar yang disebutkan dalam sumpah, sehingga sumpah tidak terlaku dengan adanya sifat lainnya yang tidak disebutkan dalam sumpah dan juga tidak dinilai melanggar sumpah.

Sedangkan pernyataan para sahabat Abu Hanifah, bahwa ketiga lafazh tersebut tidak termasuk lafazh istitsna` (pengecualian), menurut kami, kalimat yang diungkapkan mereka "kecuali setelah aku memberi izin kepadamu" merupakan ungkapan istitsna`, sedangkan kedua lafazh lainnya yang maknanya mengeluarkan pihak yang diberi izin dari sumpahnya, ketetapan hukumnya seperti ketetapan hukum tersebut. Pernyataan ini berlaku jika dimuthlaqkan.

Jika seseorang berniat mengaitkan talak yang dijatuhkannya dengan satu kali keluar, maka sumpahnya berkaitan dengannya dan pernyataan tentang ketetapan hukum tersebut bisa diterima. Sebab, dia menafsirkan lafazhnya dengan makna yang tidak jauh. Jika dia memberi izin kepada sang istri satu kali, dan meniatkan izin tersebut untuk setiap kondisi tersebut, maka itu berjalan seperti yang diniatkannya.

Abdullah bin Ahmad menukil dari ayahnya, bahwa jika seseorang bersumpah, istrinya tidak boleh keluar kecuali dengan izin darinya satu kali, maka sumpah tersebut berlaku untuk setiap tindakan istri keluar dari rumah, dan sumpahnya berlaku seperti yang diniatkan. Jika sang suami berkata, "Setiap kali engkau (istrinya) keluar, maka itu harus dengan izinku", maka itu hanya berlaku satu kali. Namun jika yang diniatkan dengan pernyataannya itu hingga aku memberi izin kepadamu atau sampai aku memberi izin kepadamu atau kecuali aku telah memberi izin kepadamu, dan bahwa keluarnya pihak yang disumpahi (istri) sebelum tujuan tersebut sebelum suami melontarkan pernyataan tersebut, serta sumpahnya tidak berlaku dengan izin karena niatnya, maka dasar sumpah yang dijadikan ukuran adalah niat.

Pasal: Jika sang suami berkata, "Jika engkau keluar tanpa izinku, maka engkau ditalak", kemudian sang suami memberi izin kepada sang istri, lalu sang suami melarangnya lantas sang

istri keluar, maka dia dinilai telah dikenai talak, sebab sang istri keluar tanpa izin suami. Begitu pula jika sang suami menggunakan redaksi "kecuali dengan izinku".

Sebagian sahabat Imam Syafi'i berpendapat, sang istri dinilai tidak melanggar sumpah, karena sang suami telah memberi izin kepadanya dan tidak sah lantaran larangannya itu telah menggugurkan izinnya, sehingga sang istri boleh keluar tanpa izin suami. Begitu pula kalau seseorang memberi izin kepada wakilnya untuk melakukan transaksi jual beli, kemudian dia melarang sang wakil melakukannya, lalu dia melakukan transaksi jual beli, maka transaksi tersebut dinilai batal.

Jika sang suami berkata, "Jika engkau (istrinya) keluar tanpa izinku untuk keperluan selain menjenguk orang sakit, maka engkau ditalak", kemudian sang istri keluar untuk menjenguk orang sakit, lalu dia menyibukkan diri dengan kegiatan lainnya, atau sang suami berkata, "Jika engkau keluar ke tempat selain kamar mandi tanpa izinku, maka engkau ditalak", kemudian sang istri keluar ke kamar mandi, lalu melakukan kegiatan lainnya, maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena sang istri belum keluar untuk keperluan selain menjenguk orang sakit atau pun untuk keperluan selain ke kamar mandi. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i.

Kedua, dia dinilai telah melanggar sumpah, karena biasanya yang dimaksudkan oleh sang suami adalah sang istri tidak boleh pergi ke tempat-tempat selain kamar mandi atau menjenguk orang sakit, dan kenyataannya sang istri telah pergi ke selain kedua tempat tersebut.

Selain itu, karena ketetapan hukum istidamah adalah hukum ibtida`. Oleh karena itu, kalau seseorang bersumpah, aku tidak akan memasuki sebuah rumah yang dia sedang berada di dalamnya,

kemudian tinggal di dalamnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah menurut salah satu pendapat ulama madzhab.

Jika niat atau maksud sang istri keluar ke kamar mandi dan tempat lainnya atau menjenguk orang sakit dan keperluan lainnya, maka sang suami dinilai telah melanggar sumpah, sebab sang istri telah keluar ke tempat lain dan untuk keperluan selain menjenguk orang sakit.

Jika sang suami berkata, "Jika engkau (istrinya) keluar bukan untuk menjenguk orang sakit, maka engkau ditalak", kemudian sang istri keluar untuk menjenguk orang sakit dan keperluan lainnya, maka sang suami dinilai tidak melanggar sumpah, karena keluar tersebut ditujukan untuk menjenguk orang sakit, meskipun sang istri meniatkan keperluan lainnya bersama hal tersebut.

Jika sang suami berkata, "Jika engkau (istrinya) keluar tanpa izinku, maka engkau ditalak", kemudian sang suami memberi izin kepada sang istri sementara sang istri sendiri belum mengetahui pemberian izin tersebut, maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

Pertama, istrinya dijatuhi talak. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah, Malik, dan Muhammad bin Al Hasan.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini adalah pendapat Syafi'i dan Abu Yusuf. Sebab, sang istri keluar setelah ada izin dari sang suami, sehingga sang suami tidak dinilai melanggar sumpah seperti kasus istri mengetahui hal tersebut. Selain itu, karena kalau orang yang bersumpah menyingkirkan wakilnya, maka pencabutan hak kuasa tersebut terjadi, meskipun wakilnya tidak mengetahui pencabutan hak kuasa tersebut. Begitu pula sang suami dianggap telah memberi izin kepada istri meskipun sang istri tidak mengetahuinya. Alasannya adalah, izin adalah pemberitahuan. Begitu pula yang dikatakan dalam firman Allah ﷻ berikut ini:

"*Jika mereka berpaling, maka katakanlah, 'Aku telah menyampaikan kepada kamu sekalian (ajaran) yang sama (antara kita) dan aku tidak mengetahui apakah yang diancamkan kepadamu itu sudah dekat atau masih jauh'?*" (Qs. Al Anbiyaa` [21]: 109) maksudnya adalah, aku telah memberitahukan kepada kalian, sehingga keduanya sama-sama memiliki pengetahuan.

"*Dan (inilah) suatu permakluman daripada Allah dan rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrikin.*" (Qs. At-Taubah [9]: 3)

"*Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka Ketahuilah, bahwa Allah dan rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertobat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 279)

Isytisqaq-nya dari kata *al idzn* berarti aku menjatuhkannya dalam izinmu dan memberitahukan kepadamu. Tanpa adanya pengetahuan,maka sebuah pemberitahuan tidak akan pernah dianggap ada, sehingga tidak bisa dikatakan izin. Selain itu, izin yang diberikan pembuat syariat dalam beberapa perintah dan larangan-Nya hanya dinilai sah setelah ada pemberitahuan. Begitu pula dengan izin yang diberikan manusia. Berdasarkan hal ini, maka izin tidak boleh diberikan dalam kondisi seperti itu.

Pasal: Orang yang bersumpah kepada istrinya, engkau tidak boleh keluar dari rumah ini kecuali dengan izinku, kemudian sang istri memanjat atap rumah atau keluar ke pekarangan rumah.

Jika seseorang bersumpah kepada istrinya, engkau tidak boleh keluar dari rumah ini kecuali dengan izinku, kemudia sang istri memanjat atap rumah atau keluar ke pekarangan rumah, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Sebab, sang istri dianggap belum keluar dari lingkungan rumah. Jika sang suami bersumpah, engkau (istrinya) tidak boleh keluar dari rumah, kemudian sang istri keluar ke bagian depan rumah, atau bagian atap rumah maka sang suami dinilai melanggar sumpah. Ini adalah konsekuensi dari madzhab Imam Syafi'i, Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika.

Seandainya sang suami bersumpah kepada istrinya, engkau tidak boleh keluar, kemudian dia membawa istrinya, lalu mengeluarkannya dari rumah tersebut, jika dia bisa mencegah perbuatan tersebut, namun dia tidak melakukannya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Imam Syafi'i berpendapat, dia dinilai belum melanggar sumpah, karena sang istri belum keluar, tetapi dikeluarkan dari rumah tersebut.

Menurut kami, sang istri sebenarnya dikeluarkan karena keinginan sendiri atau dalam keadaan sadar, sehingga suami dinilai telah melanggar sumpah. Kasus ini seperti kasus orang yang diperintahkan membawanya. Dalil atas keluarnya sang istri dari rumah tersebut adalah tindakan keluarnya tersebut merupakan tindakan memisahkan diri dari dalam ke luar dan itu benar-benar terjadi. Apa yang dikemukakan tadi menggugurkan kasus orang yang diperintah membawa keluar sang istri tersebut. Jika sang suami tidak bisa menghalangi sang istri dibawa keluar, maka ada kemungkinan dia dinilai belum melanggar sumpah. Ini adalah pendapat sahabat-sahabat Imam Syafi'i, Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika. Sebab keluarnya sang istri tidak bisa dinisbatkan kepadanya, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang tidak bersumpah membawa sang istri keluar.

Kemungkinan kedua adalah, sang suami dinilai telah melanggar sumpah, karena dia sengaja melakukan apa yang disumpahkannya. Jika dia bersumpah, engkau (istrinya) tidak boleh keluar, kecuali dengan izin Zaid, kemudian Zaid meninggal dunia, dan sang istri belum mengantongi izin lalu dia keluar, maka orang yang bersumpah dinilai telah melanggar sumpah. Sebab dia mengaitkannya sumpahnya itu dengan syarat, sementara istrinya keluar tanpa melakukan apa yang disyaratkannya itu.

1843. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap *ruthab* (kurma mengkal atau basah) ini, kemudian dia menyantap *tamr* (kurma kering), maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Begitu pula jika memakan semua bentuk *ruthab*."

Maksudnya, apabila seseorang bersumpah untuk melakukan sesuatu yang ditunjukkannya dengan isyarat, seperti bersumpah, tidak akan makan *ruthab* ini, maka sumpah ini tidak terlepas dari beberapa kondisi berikut ini:

Pertama, sangat tidak mungkin membagikannya dan merubah namanya, seperti orang yang bersumpah, aku tidak akan makan telur ini, kemudian telur itu berubah menjadi anak ayam atau dia bersumpah, aku tidak akan makan gandum ini, kemudian gandum tersebut berubah menjadi tanaman, lalu dia memakannya. Jika kondisinya seperti ini orang yang bersumpah dinilai tidak melanggar sumpah, karena nama yang disebutkan dalam sumpah tersebut telah hilang atau berubah, sehingga tidak mungkin membaginya. Qiyas yang sama pun bisa diterapkan pada kasus orang yang bersumpah, aku tidak minum khamer ini, kemudian khamer tersebut berubah menjadi khall atau cuka, lalu dia meminumnya.

Kedua, sifat benda tersebut berubah dan namanya pun hilang sementara bagiannya masih tetap ada, seperti kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan makan *ruthab* (kurma mengkal) ini, kemudian kurma tersebut berubah menjadi *tamr* (kurma kering). Atau seperti kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan berbicara dengan anak ini, kemudian anak tersebut menjadi orang tua lalu dia berbicara dengannya. Atau kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan makan kambing muda ini, lalu kambing tersebut berubah menjadi kambing dewasa. Atau seseorang bersumpah, aku tidak akan memasuki rumah ini, kemudian rumah tersebut berubah menjadi masjid atau kamar mandi atau ruangan kosong, kemudian dia memasukinya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah dalam kasus-kasus di atas.

Pendapat ini dikemukakan juga oleh Imam Abu Hanifah, dimana jika seseorang bersumpah, aku tidak akan berbicara dengan anak ini, kemudian anak itu menjadi orang tua, lalu dia berbicara dengannya, atau aku tidak akan makan kambing muda ini, lalu kambing itu menjadi kambing dewasa, atau aku tidak akan memasuki rumah ini, lalu dia memasukinya setelah diadakan perubahan pada rumah tersebut.

Abu Yusuf berkata tentang gandum yang berubah menjadi tepung. Sedangkan Imam Syafi'i tentang *ruthab* yang berubah menjadi *tamr*, anak berubah menjadi orang tua, dan kambing muda yang berubah menjadi kambing dewasa, memiliki dua pendapat. Mereka juga berpendapat dalam semua gambaran kasus di atas bahwa orang yang bersumpah tersebut tidak melanggar sumpah, karena nama yang disumpahi dan bentuknya telah berubah, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah. Kasus ini sama dengan kasus orang yang bersumpah, tidak akan makan telur ini, lalu telur tersebut berubah menjadi anak ayam.

Menurut kami, bentuk fisik yang disumpahi sebenarnya masih ada sehingga orang yang bersumpah seperti itu dinilai telah melanggar sumpah. Kasusnya sama dengan kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan makan anak kambing ini, kemudian dia menyantap dagingnya atau dia bersumpah, aku tidak akan mengenakan ghazal ini, lalu ghazal tersebut berubah menjadi pakaian, lalu dia kenakan, atau dia bersumpah, aku tidak akan mengenakan serban ini, lalu dia mengenakannya setelah diubah menjadi baju atau sarung.

Bedakanlah kasus telur yang berubah menjadi anak ayam, karena bagiannya sangat tidak mungkin ditemukan, karena telah berubah menjadi bentuk lain dan bentuk fisik aslinya pun tidak lagi ada. Selain itu, karena yang menjadi ukuran adalah ism atau nama yang telah ditentukan (definitif), seperti kasus orang yang bersumpah, aku tidak akan berbicara dengan Zaid, kemudian Zaid merubah namanya atau aku tidak akan berbicara dengan pemilik thailasan ini, lalu dia berbicara dengan pemiliknya setelah menjualnya. Juga, karena ketika nama defenitif bersatu dengan kata defenitif lainnya, maka ketetapan hukumnya adalah berlaku pada yang defenitif, seperti kasus kalau kata defenitif tersebut digabung dengan idhafah.

Ketiga, idhafah diganti dengan yang lain, seperti orang yang bersumpah, aku tidak akan berbicara dengan istrinya Zaid atau budaknya Zaid ini, atau aku tidak akan masuk ke rumah Zaid ini, kemudian Zaid menalak istrinya dan menjual budaknya, serta rumahnya, kemudian orang yang bersumpah itu berbicara dengan istri dan budak tersebut serta masuk ke dalam rumah tersebut, maka dia tetap dinilai melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik, Syafi'i, Muhammad dan Zufar.

Sedangkan Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat, dia tidak dinilai melanggar sumpah, kecuali dalam kasus berbicara dengan

istri Zaid tersebut, sebab rumah tidak bisa dinilai dikuasakan atau dilanggar. Tetapi pelanggaran tersebut lebih karena pemiliknya, sehingga sumpah tersebut berkaitan dengan rumah itu bersamaan dengan adanya hak kepemilikannya pada rumah tersebut. Begitu pula budak dalam kebiasaan umum.

Menurut kami, kalau sesuatu yang bersifat defenitif dan idhafah dimasukkan dalam lafazh sumpah, maka ketetapan hukumnya berlaku untuk kata yang bersifat defenitif tersebut. Contohnya orang yang bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan istri si fulan atau temannya". Apa yang mereka kemukakan tidak sah dalam kasus budak, karena budak bisa dikuasakan kepada yang lain. Sedangkan tentang rumah tersebut jika lafazh sumpahnya diucapkan secara muthlaq maka itu menjadi keharusan. Pemiliknya tidak disebutkan karena dia dinilai melanggar sumpahnya saat memasuki rumah tersebut setelah pemiliknya menjualnya kepadanya.

Keempat, apabila sifatnya berubah dengan sesuatu yang menghapus namanya, kemudian kembali normal lagi, seperti gunting yang patah lalu kembali normal lagi atau pena yang rusak, lalu kembali normal, atau rumah yang dirobohkan kemudian dibangun kembali, atau piringan yang pecah, lalu dibalikkan lagi kondisinya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah karena bagian-bagian benda tersebut dan namanya masih ditemukan sehingga kasusnya mirip dengan kasus benda yang belum berubah.

Kelima, apabila sifatnya berubah dengan sesuatu yang tidak merubah namanya, seperti daging panggang atau masakan atau budak yang telah dijual atau orang yang sakit, maka orang yang bersumpah dinilai telah melanggar sumpah tanpa ada perbedaan pendapat. Sebab, nama yang dikaitkan pada sumpah masih ada dan terus berubah,

sehingga dia dinilai melanggar sumpah seperti kasus benda yang kondisinya tidak berubah.

Pasal: Orang yang berkata, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan Sa'd, suaminya Hindun atau tuan Shabih atau temannya Amr atau pemilik rumah ini", atau dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan istrinya Sa'd atau shabih budaknya atau temannya Umar" kemudian dia menalak istrinya tersebut, menjual budak tersebut dan rumah itu, dan berbicara dengan orang yang disumpahinya.

Jika seseorang berkata, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan Sa'd, suaminya Hindun atau tuan Shabih atau temannya Amr atau pemilik rumah ini", atau dia berkata, "Demi Allah, aku tidak akan berbicara dengan istrinya Sa'd atau shabih budaknya atau temannya Umar" kemudian dia menalak istrinya tersebut, menjual budak tersebut dan rumah itu, dan berbicara dengan orang yang disumpahinya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sebab, ketika ism dan idhafah digabungkan maka ism yang lebih dominan berlaku sebagai kata defenitif untuk menunjukkan tempat secara spesifik.

Pasal: Ketika orang yang bersumpah meniatkan sumpahnya untuk salah satu dari semua hal disebutkan di atas, selama sifat atau idhafah tersebut belum berubah, maka sumpahnya seperti yang diniatkannya. Hal ini didasarkan pada sabda Nabi ﷺ, "*Dan sesungguhnya amal perbuatan seseorang dibalas sesuai niatnya.*"[11] *Wallahu a'lam.*

[11] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (1/130).

1844. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, aku tidak akan memakan *tamr*, lalu dia memakan *ruthab*, maka dia dinilai belum melanggar sumpah.

Maksudnya, jika orang yang bersumpah tidak menentukan isi sumpahnya secara spesifik, dan tidak meniatkan sumpahnya untuk melanggar lafazh sumpah secara tekstual atau dialihkan kepada alasan sumpah, maka sumpahnya berkaitan dengan cakupan makna yang dikandung oleh ism atau benda yang disangkutkan dengan sumpah tersebut dan tidak boleh melebihi batasan tersebut.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap *tamr*, maka dia dinilai belum melanggar sumpah jika yang dimakan adalah *ruthab* atau bus atau balh. Namun jika seseorang bersumpah, tidak akan makan *ruthab*, maka dia dinilai belum melanggar sumpah jika dia menyantap *tamr* atau busr atau balh bahkan semua jenis kurma yang tidak termasuk jenis *ruthab*. Ini adalah madzhab Syafi'i dan ulama yang mengedepankan logika, bahkan kami melihat tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap inab (buah anggur matang), kemudian yang dia makan adalah zabib (anggur kering atau kismis) atau *dabs* atau *khall* atau *nathif* (semuanya berasal dari anggur); atau dia bersumpah tidak akan berbicara dengan seorang pemuda, kemudian dia berbicara dengan seorang pria tua; atau dia bersumpah, tidak akan membeli jadyan, lalu dia membeli tis; atau dia bersumpah, tidak akan memukuli abd (budak), kemudian dia memukuli atiq (budak yang telah dimerdekakan) maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Sebab, sumpah yang diucapkannya itu berkaitan dengan sifat bukan barang.

Selain itu, tidak ditemukan adanya sifat, sehingga sumpah tersebut berlaku seperti ucapan sumpah "aku tidak akan menyantap *tamr* ini", kemudian dia menyantap kurma jenis lainnya.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan makan *ruthab*", kemudian dia menyantap minshaf (kurma yang separuhnya busr dan lainnya *tamr*) atau madznab (kurma yang mulai mengkal atau matang, sedangkan bagian lainnya masih busr); atau bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan makan busr", kemudian dia menyantapnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah, dan Muhammad Syafi'i. sementara Abu Yusuf dan sebagian sahabat Imam Syafi'i berpendapat, dia dinilai belum melanggar sumpahnya karena yang dimakannya itu tidak disebut dengan *ruthab* atau pun *tamr*.

Menurut kami, jika orang yang bersumpah seperti itu menyantap kurma *ruthab* dan kurma busr maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Kasusnya seperti kasus orang yang menyantap separuh kurma *ruthab* dan separuh lainnya lagi kurma busr secara terpisah. Pendapat yang mereka kemukakan tadi tidak sah. Seandainya seseorang bersumpah, "Demi Allah, aku tidak akan menyantap kurma *ruthab* tersebut", kemudian dia menyantap kurma yang sebagiannya *ruthab*, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Jika dia bersumpah, tidak akan menyantap kurma busr tersebut, kemudian dia menyantap kurma yang sebagiannya kurma busr dan sebagian lainnya berbeda, maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Jika dia menyantap kurma busr yang dari sumpahnya pada *ruthab*, dan menyantap kurma *ruthab* dari sumpahnya pada kurma busr, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Jika salah satunya bersumpah, dia benar-benar akan menyantap kurma *ruthab*, sedangkan

yang lain bersumpah, dia benar-benar akan menyantap kurma busr, kemudian orang yang bersumpah menyantap *ruthab* yang ada pada kurma yang separuhnya *ruthab*, sedangkan yang lain menyantap sisa kurma terebut, maka keduanya dinilai telah memenuhi sumpahnya.

Jika seseorang bersumpah, dia benar-benar akan menyantap *ruthab* atau busr atau dia bersumpah, tidak akan menyantap kedua kurma tersebut, lalu dia menyantap kurma yang sebagiannya *ruthab* atau sebagiannya busr, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya atau melanggar sumpahnya, karena kurma tersebut tidak disebut kurma *ruthab* atau busr.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan minum susu, kemudian dia minum susu hewan atau binatang buruan atau susu manusia.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan minum susu, kemudian dia minum susu hewan atau binatang buruan atau susu manusia, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sebab, nama tersebut (susu) mencakup hakekat dan *urf*-nya susu, baik dalam bentuk susu olahan, susu cair, atau pun susu beku. Sebab, semua jenis tersebut termasuk susu. Orang tersebut tidak dinilai melanggar sumpahnya jika menyantap keju, minyak samin, *al mashl*, *al aqith*, *al kasyk* dan lainnya. Jika orang tersebut menyantap *zubdah*, maka dia dinilai belum melanggar sumpah.

Al Qadhi berpendapat bahwa tentang kasus zubdah (mentega) yang terlihat memiliki unsur susu di dalamnya, memiliki beberapa kemungkinan hukum, yaitu orang yang memakannya dinilai telah melanggar sumpah dan jika tidak maka tidak dinilai melanggar sumpah. Kasus ini seperti pendapat kami tentang orang yang bersumpah tidak akan menyantap minyak samin, kemudian dia menyantap khabish yang mengandung samin. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i.

Jika orang tersebut bersumpah, tidak akan menyantap zubdah (mentega), lalu dia menyantap samin atau susu murni, yang terlihat tidak mengandung unsur susu di dalamnya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Namun jika di dalamnya terdapat susu, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Jika dia memakan keju, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Begitu pula yang berlaku dalam semua kasus olahan susu.

Jika dia bersumpah, tidak akan menyantap minyak samin, lalu dia menyantap zubdah atau susu murni atau makanan lainnya yang terbuat dari bahan dasar susu, kecuali samin, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Jika orang tersebut menyantap samin saja atau samin yang terdapat dalam ashidah, manisan atau masakan, kemudian rasanya terasa, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Begitu pula jika dia bersumpah, tidak akan menyantap susu murni, kemudian dia menyantap makanan atau masakan yang berbahan dasar susu; atau bersumpah tidak akan menyantap khall, kemudian dia menyantap makanan yang mengandung khal, lalu rasanya terasa, maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i. Sedangkan sebagian sahabat Imam Syafi'i berpendapat, dia tidak dinilai melanggar sumpah, sebab dia tidak memakannya dalam bentuk asli. Selain itu, hal tersebut dinilai tidak sah sebab dia menyantap apa yang disumpahinya dan menambahkan benda lainnya pada sumpahnya itu, sehingga dia dinilai melanggar sumpah.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan menyantap gandum syair, kemudian dia menyantap gandum hinthah yang di dalamnya terkandung biji-biji gandum syair.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap gandum syair, kemudian dia menyantap gandum hinthah yang di dalamnya terkandung biji-biji gandum syair, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. sebab, dia telah menyantap gandum syair. Kasusnya sama dengan kasus orang yang bersumpah, tidak akan makan kurma *ruthab*, kemudian dia menyantap kurma yang sebagiannya *ruthab*, maka ada kemungkinan dia tidak melanggar sumpah. Selain itu, sebab orang tersebut mengonsumsi gandum hinthah, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang mengonsumsi samin yang terkandung dalam al khabish. Jika sumpahnya diniatkan untuk tidak menyantap gandum syair secara utuh, atau alasan sumpahnya itu menimbulkan konsekuensi seperti itu, atau menimbulkan konsekuensi harus menyantap gandum syair yang memperlihatkan bekas makannya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, kecuali dalam kasus yang telah kami kemukakan sebelumnya.

Pasal: Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap buah, maka dia dinilai telah melanggar sumpah ketika terbukti telah menyantap semua jenis buah yang tumbuh dari pohonnya, seperti anggur, kurma *ruthab*, delima, kelapa, apel, timun, belewah, semangka, pisang dan lainnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Al Hasan.

Sedangkan Imam Abu Hanifah dan Abu Tsaur berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika terbukti menyantap buah kurma dan delima. Sebab, Allah ﷻ berfirman, "*Di dalam keduanya (ada macam-macam) buah-buahan dan kurma serta delima.*" (Qs. Ar-Rahmaan [55]: 68)

Menurut kami, itu tetap disebut buah dari pohon yang muncul, sehingga kedua jenis buah tersebut masih masuk dalam kategori buah-

buahan seperti yang telah kami kemukakan. Selain itu, secara *urf*, kedua buah tersebut dikategorikan sebagai buah, penjualnya juga disebut tukang buah, dan tempat penjualannya pun disebutkan toko buah. Sementara hukum asal dalam *urf* adalah hakekat, dan athaf tersebut ditujukan untuk menghargai dan menyebutkan kedua jenis buah tersebut secara khusus. Hal ini seperti firman Allah ﷻ, "*Barangsiapa yang menjadi musuh Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya, Jibril dan Mikail, maka sesungguhnya Allah adalah musuh orang-orang kafir.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 98)

Dalam ayat ini, Jibril dan Mikail termasuk kelompok malaikat.

Sedangkan kondisi buah yang sudah mengering atau dikeringkan, seperti kismis, *tamr* (kurma kering), buah tin, misymisy, ijash dan jenis buah kering lainnya, tidak bisa dikategorikan sebagai buah, sebab jenis panganan ini bisa disimpan dalam jangka waktu lama dan dijadikan sebagai makanan tambahan, sehingga kasusnya seperti biji-bijian, zaitun dan lainnya.

Selain itu, karena yang dimakan tidak dianggap buah tetap yang dimaksud adalah sarinya. Sedangkan yang dimakan darinya biasanya berfungsi sebagai lauk, bukan untuk buah-buahan maupun sayur-sayuran sebab yang dimaksud adalah sarinya. Bisa juga dimaknai bahwa itu adalah buah sebab ia adalah hasil pepohonan yang dimakan dalam kondisi matang maupun kering, sehingga kasusnya seperti buah tut dan baluth yang tidak masuk dalam kategori buah. Begitu pula semua buah atau hasil yang muncul dari pohon gandum yang dianggap layak, seperti za'ruf merah, buah qaiqab, afsh, biji aas dan lainnya, kalau di dalamnya ada yang layak dikonsumsi, seperti biji shanwir yang termasuk buah-buahan.

Pasal: Adapun mentimun, labu, terong termasuk sayur-sayuran, bukan buah-buahan. Sedangkan semangka ada dua pendapat, yaitu:

Pertama, semangka termasuk buah-buahan. Pendapat ini dikemukakan oleh Al Qadhi dan pendapat Imam Syafi'i dan Abu Tsaur. Sebab buah tersebut matang dan manis rasanya, sehingga sama dengan buah dari pohon.

Kedua, semangka tidak termasuk buah-buahan, karena ia hasil dari sayuran, sehingga sama dengan mentimun.

Adapun buah yang terdapat dalam tanah, seperti ubi, singkong, al fajl, al qalqas, as-sauthal dan lainnya tidak termasuk buah-buahan, sebab dia termasuk umbi-umbian.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan menyantap lauk (*udum*).

Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap lauk, maka dia melanggar sumpahnya ketika terbukti menyantap semua yang menurut kebiasaan disebut lauk, seperti menyantap roti. Sebab, ini termasuk lauk, baik yang diolah dengan cara dimasak, seperti maraq, khall, zaitun, samin, syairaj dan susu.

Berkenaan dengan zaitun Allah ﷻ berfirman, "*Dan pohon kayu keluar dari Thursina (pohon zaitun), yang menghasilkan minyak, dan pemakan makanan bagi orang-orang yang makan.*" (Qs. Al Mukminuun [23]: 20)

Tentang khall Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sebaik-baik lauk adalah khall (cuka/acar).*"[12]

---

[12] HR. An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Sumpah dan nadzar, 7/3805); Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Makanan, 3/3820-3821); Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Makanan, 2/3316-3317); Ad-

Beliau juga bersabda, "*Gunakanlah zaitun sebagai lauk dan minyak, karena sesungguhnya zaitun berasal dari pepohonan yang diberkahi.*"[13]

Atau lauk yang berasal dari bahan yang dibekukan, seperti sate, keju, zaitun dan telur. Ini adalah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i, dan Abu Tsaur. Sedangkan Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat, makanan yang tidak diolah tidak bisa dikatakan lauk, sebab kedua jenis makanan tersebut dimasukkan ke dalam mulut secara terpisah.

Menurut kami, sabda Nabi ﷺ yang berbunyi "*lauk yang paling utama adalah daging*"[14] dan "*lauk kalian yang utama adalah garam*"

Darimi (Sunan Ad-Darimi, pembahasan: Makanan, 2/2049); Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Minuman, 3/164, 166, 16621 dan 1622) dari hadits Aisyah ra dan dari hadits Jabir bin Abdullah dengan redaksi, "*Sebaik-baik lauk atau makanan pendamping adalah khall*".

[13] HR. Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Makanan, 2/3319); Ad-Darimi (Sunan Ad-Darimi, pembahasan: Makanan, 2/2052); At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: 4/1852); Al Hakim (Al Mustadrak, 4/122); dan Abdurrazzaq (Mushannaf Abdurrazzaq, 10/19568).

Setelah meriwayatkannya At-Tirmidzi berkomentar, "Hadits ini gharib dari jalur periwayatan ini, dan hanya mengetahuinya dari hadits Sufyan Ats-Tsauri, dari Abdullah bin Isa."

Sedangkan Al Hakim setelah meriwayatkannya berkomentar, "Hadits ini *shahih* berdasarkan syarat Al Bukhari dan Muslim, namun keduanya tidak meriwayatkannya." Pendapat Al Hakim ini kemudian disetujui oleh Adz-Dzahabi dari hadits Umar Bin Al Khaththab ra.

[14] HR. Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Makanan, 2/3305) dari jalur periwayatan Yahya bin Shalih, bahwa Sulaiman bin Atha` Al Jazari menceritakan kepadaku, Maslamah bin Abdullah Al Juhani menceritakan kepadaku, dan dari pamannya Abu Masyja'ah, dari Abu Ad-Darda`, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Makanan penduduk dunia yang paling utama adalah daging.*"

Namun sanad hadits ini *dha'if.* Dalam Az-Zawa`id disebutkan, "Di dalam sanad hadits ini terdapat Abu Masyja'ah dan saudaranya Maslamah bin Abdullah yang aku belum pernah melihat ada ulama yang menilainya cacat atau pun menilai keduanya *tsiqah.* Selain itu, Sulaiman bin Atha` adalah periwayat *dha'if.*"

diriwayatkan oleh Ibnu Majah.[15] Sebab lauk tersebut biasa dimakan bersama roti, sehingga dikategorikan sebagai lauk. Selain itu, karena hampir semua makanan yang kami sebutkan tadi biasanya tidak dimakan sendiri, tetapi dimakan sebagai lauk dan makanan pendamping ketika menyantap roti, sehingga masuk dalam kategori lauk, seperti susu dan khall.

Pernyataan "kedua jenis makanan tersebut biasanya dimakan secara terpisah" bisa ditanggapi dengan jawaban berikut ini:

Pertama, segala sesuatu yang disantap bersama roti seperti garam dan lainnya adalah bagian dari lauk.

Kedua, kedua jenis makanan tersebut digabung dalam mulut, kemudian dikunyah dan ditelan yang merupakan hakekat makan itu sendiri, sehingga tidak ada konsekuensi apa-apa ketika keduanya dipisahkan.

Berkaitan dengan *tamr* (kurma kering) ada dua tanggapan, yaitu:

Pertama, makanan tersebut termasuk lauk berdasarkan riwayat yang disampaikan oleh Yusuf dari Abdullah bin Sallam, dia berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah ﷺ meletakkan kurma di atas wadah, lalu berkata, *'Ini adalah lauk atau makanan pendamping ini'*."[16]

As-Sundi berkata, "Menurutku, At-Tirmidzi berkomentar, Sulaiman bin Atha` dituduh telah melakukan pemalsuan hadits."

[15] HR. Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Makanan, 2/3315) dari jalur periwayatan Isa bin Abu Isa, dari seorang pria (menurutku, dia adalah Musa), dari Anas bin Malik, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, kemudian dia menyebutkan redaksi haditsnya dengan lengkap. Namun sanad hadits ini *dha'if*, dan di dalam Az-Zawa`id disebutkan, "Di dalam sanad hadits tersebut terdapat periwayat yang bernama Isa bin Abu Isa, yang menurut Ibnu Hajar dalam At-Taqrib, dia adalah periwayat matruk (riwayatnya ditinggalkan)."

[16] HR. Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Iman, 3/3259 dan pembahasan: Makanan, 3/383) dan sanadnya juga *dha'if*.

Kedua, makanan tersebut tidak termasuk lauk atau makanan pendamping, sebab biasanya tidak digunakan sebagai lauk atau makanan tambahan, tetapi dijadikan sebagai makanan pokok atau cemilan. Jika orang yang bersumpah menyantap garam dicampur dengan roti, maka garam di sini seperti lauk berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan dalam masalah roti. Selain itu, karena garam biasanya dicampur dengan roti dan tidak dimakan secara terpisah, sehingga kasusnya mirip dengan kasus keju dan zaitun.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan menyantap makanan, kemudian dia menyantap sesuatu yang dikategorikan makanan pokok, lauk, cemilan, *tamr*, makanan cair maupun beku.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap makanan, kemudian dia menyantap sesuatu yang dikategorikan makanan pokok, lauk, cemilan, *tamr*, makanan cair maupun beku, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sebab dalam beberapa ayat berikut ini Allah ﷻ berfirman,

"*Semua makanan adalah halal bagi bani Israil melainkan makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) untuk dirinya sendiri sebelum Taurat diturunkan.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 93)

"*Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.*" (Qs. Al Insaan [76]: 8)

"*Katakanlah, 'Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi —karena sesungguhnya semua itu kotor— atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah.*

Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang'." (Qs. Al An'*aam* [6]: 145)

Selain itu, Nabi ﷺ menyebutkan susu masuk dalam kategori makanan, beliau bersabda, "*Sesungguhnya susu perahan hewan ternak mereka disimpan untuk bahan makanan mereka.*"[17]

Tentang air ada dua pendapat ulama madzhab, yaitu:

Pertama, air adalah makanan karena Allah ﷻ berfirman, "*Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan suatu sungai. Maka siapa di antara kamu meminum airnya; bukanlah dia pengikutku, dan barangsiapa tiada meminumnya, kecuali menceduk seceduk tangan, maka dia adalah pengikutku.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 249)

Kata Ath-Tha'*aam* atau makanan adalah segala sesuatu yang disantap atau dimakan. Selain itu, karena Nabi ﷺ pun menyebut susu sebagai makanan yang berasal dari minuman, sehingga begitu pula air.

Kedua, air tidak termasuk dalam kategori makanan, karena tidak bisa disebutkan makanan dan tidak bisa dipahami dari penggunaan nama makanan terhadap air. Oleh karena itu, kata ini di-athaf-kan, contohnya *tha'aam wa syaraab* (makanan dan minuman). Selain itu, Nabi ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya aku tidak tahu makanan dan minuman yang mencukupi kebutuhan kecuali susu.*" (HR. Ibnu Majah)[18]

Contoh lainnya adalah kalimat *bab al ath'imah wa al asyribah* (bab makanan dan minuman). Jika itu adalah makanan secara hakiki, maka biasanya yang dimaksud bukan makanan secara *urf*, sehingga dia

---

[17] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (Masalah no. 174).

[18] HR. Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Minuman, 3/373) dan Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Makanan, 2/3222).

Lih. Misykah Al Mashabih, karya At-Tibrizi (4283) dengan sanad hasan.

dinilai tidak melanggar sumpah ketika meminumnya. Selain itu, landasan sumpah adalah *urf* karena orang yang bersumpah pada umumnya hanya memaksudkan suatu ungkapan sesuai pengetahuannya.

Jika orang yang bersumpah mengonsumsi obat, maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dinilai telah melanggar karena dia makan atau mengonsumsi obat saat dalam keadaan sadar atau atas dasar kemauan sendiri. Ini adalah madzhab Imam Syafi'i.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena obat tidak masuk dalam cakupan makanan-makanan dan hanya dikonsumsi dalam keadaan darurat. Jika orang yang bersumpah itu mengonsumsi obat yang terbuat dari tanaman yang biasa dikonsumsi maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Namun jika mengonsumsi obat yang biasanya tidak mencukupinya, seperti daun dan kulit pohon maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dinilai melanggar sumpah karena dia telah mengonsumsi sesuatu yang biasanya dimakan. Selain itu, karena diriwayatkan dari Utbah bin Ghazwan, bahwa dia berkata, "Sungguh aku telah melihat kami bersama Rasulullah ﷺ sebagai orang ketujuh dari tujuh orang yang ada. Ketika itu kami tidak memiliki makanan apa pun kecuali daun hablah, hingga bagian pinggir mulut kami terluka."[19]

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah karena bahan tersebut tidak termasuk dalam cakupan makna makanan secara *urf*.

---

[19] HR. Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Zuhud dan kelembutan hati, 4/15/2279); Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Zuhud, 2/4156); dan Ahmad (Musnad Ahmad, 4/175 dan 5/61).

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan menyantap makanan pokok, lalu dia mengonsumsi roti atau kurma kering atau kismis atau daging atau susu.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan menyantap makanan pokok, lalu dia mengonsumsi roti atau kurma kering atau kismis atau daging atau susu, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sebab, semua jenis makanan tersebut termasuk makanan pokok di beberapa negeri. Ada kemungkinan juga dia tidak melanggar sumpahnya kecuali jika yang dimakannya adalah makanan pokok penduduk tempat dia tinggal. Sebab sumpahnya itu dialihkan kepada makanan pokok yang biasanya dikonsumsi oleh mereka di negeri mereka sendiri. Para sahabat Imam Syafi'i pun memiliki dua pendapat yang sama seperti yang telah dikemukakan di atas.

Jika orang yang bersumpah tadi mengonsumsi sawiq atau tepung maka dia dinilai telah melanggar sumpah, karena bahan makanan tersebut tidak dikonsumsi sebagai makanan pokok seperti itu.

Jika dia mengonsumsi biji-bijian yang digunakan untuk membuat roti maka dia dinilai telah melanggar sumpah, karena itu juga tetap dinamakan makanan pokok. Oleh karena itu, diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ pernah menyimpan bahan makanan pokok keluarganya untuk jangka waktu satu tahun.[20]

Kemungkinan lainnya adalah, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena tidak digunakan sebagai bahan makanan pokok. Jika dia mengonsumsi buah anggur atau khall, maka dia dinilai tidak melanggar sumpahnya karena jenis makanan tersebut belum menjadi bahan makanan pokok.

---

[20] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (masalah no. 1747, hadits no. 232)

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan memiliki harta.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan memiliki harta maka dia dinilai melanggar sumpah ketika terbukti memiliki semua benda yang disebut harta, baik dalam bentuk harga atau pun lainnya seperti tempat tinggal, perabotan, dan hewan. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad, bahwa apabila seseorang bernadzar mensedekahkan semua hartanya, maka nadzar tersebut hanya mencakup harta yang tidak bergerak. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Abu Musa, sebab penggunaan kata harta dialihkan kepada jenis harta tersebut.

Imam Abu Hanifah berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah, kecuali jika dia memiliki harta zakat yang dinilai baik, sebab Allah ﷻ berfirman, "*Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian.*" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 19) Sehingga, harta yang dimaksud hanyalah harta zakat saja.

Menurut kami, harta selain harta yang wajib dikeluarkan zakatnya tetap disebut harta. Karena Allah ﷻ berfirman, "*Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah Mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 24)

Harta yang dimaksud termasuk harta yang boleh digunakan untuk menikah.

Abu Thalhah pernah berkata kepada Nabi ﷺ, "Sesungguhnya hartaku yang paling aku sukai adalah Bairuha` —maksudnya kebunnya—."[21]

Umar pernah berkata, "Aku pernah memperoleh harta dari tanah Khaibar yang tidak pernah aku dapati harta yang lebih berharga daripadanya."[22]

Abu Qatadah berkata, "Aku pernah membeli kebun dan itu adalah harta pertama dari tiga harta yang dimilikinya."[23]

Dalam hadits lain disebutkan, "*Sebaik-baik harta adalah sikkah ma`burah atau mahar yang diperintahkan.*"[24]

Ada yang mengatakan, harta yang paling baik adalah mata air yang bening di tanah lapang.

Selain itu, itu disebutkan juga harta sehingga dia dinilai telah melanggar sumpah seperti harta yang wajib dikeluarkan zakatnya.

Sedangkan firman Allah, "*dan di dalam harta mereka ada hak*", hak di sini adalah hak selain zakat, sebab ayat ini turun di Makkah sebelum kewajiban zakat disyariatkan, dan kewajiban zakat diwajibkan di Madinah. Kemudian kalau hak tersebut diperuntukkan untuk zakat, maka ayat itu tidak bisa dijadikan sebagai dalil atau argument, karena

---

[21] HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Zakat, bab: Zakat yang diberikan kepada karib kerabat, 3/1461); Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Zakat, bab: Keutamaan sedekah kepada karib kerabat, anak keturunan dan orang tua, meskipun mereka berkeyakinan yang berbeda, 2/42, 693 dan 694); Malik (*Al Muwaththa`*, 2/2/995-996) dan Ahmad (Musnad Ahmad, 3/141).

[22] HR. Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Wasiat, 3/2878) dengan sanad *shahih*.

[23] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (masalah no. 1639, hadits no. 127)

[24] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (4/251)

jika hak tersebut berada di sebagian harta, maka harta tersebut berada dalam harta seperti kasus orang yang berada di dalam rumah yang berada dalam lingkup tempat tinggal atau dalam sebuah negeri, yang tetap dianggap berada dalam lingkup tempat tinggal atau negeri.

Allah ﷻ berfirman, "*Dan di langit terdapat (sebab-sebab) rezkimu dan terdapat (pula) apa yang dijanjikan kepadamu.*" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 22)

Orang tersebut tidak harus berada di setiap penjuru tempat tinggal atau negeri tersebut. Kemudian kalau yang dimaksud adalah sifat umum ini maka takhshish-nya pun juga wajib.

Harta yang kurang dari nishab adalah harta dan tidak ada kewajiban zakat dalam harta tersebut. Jika seseorang bersumpah, dia tidak memiliki harta atau utang, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Al Khaththab dan pendapat Imam Syafi'i. sementara Abu Hanifah berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena dia belum memanfaatkan harta tersebut.

Menurut kami, yang dilakukan adalah penghitungan haul zakat dan yang *shahih* adalah mengeluarkan zakat dari harta tersebut. Selain itu, sah pula harta tersebut dimanfaatkan untuk keperluan memenuhi sumpah, hiwalah dan perundingan bagi orang yang berada dalam tanggungannya serta pemberian hak kuasa kepada orang lain, sehingga dia dinilai melanggar sumpah seperti halnya orang yang menitipkan barang. Jika dia memiliki harta yang dirampas, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, karena harta tersebut masih tetap dalam kepemilikannya.

Jika dia memiliki harta namun hilang, maka ada dua pendapat ulama madzhab tentang hal ini, yaitu:

Pertama, dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab hukum asalnya adalah harta itu ada dalam kepemilikannya.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena dia sendiri tidak tahu keberadaan harta tersebut.

Jika dia menghilangkan harta tersebut dimana dia sendiri sudah tidak berharap lagi harta itu kembali, seperti kasus orang yang jatuh ke dalam laut, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, sebab keberadaan harta tersebut dianggap seperti tidak ada. Ada kemungkinan lain bahwa dia tidak dinilai melanggar sumpah untuk setiap kondisi yang membuat pemiliknya tidak mampu mengambil hartanya, seperti kondisi orang yang hartanya dirampas dan orang yang tidak penuh kepemilikannya. Sebab tidak ada manfaat dan gunanya. Hukumnya seperti ketetapan hukum barang yang tidak ada yang boleh diambil dari zakat dan ketidakadaan kewajiban melaksanakan kewajiban darinya.

Jika dia menikah, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena yang dimilikinya tidak disebut harta. Jika dia harus melaksanakan hak syuf'ah, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah sebab hak kepemilikannya belum tetap atau sah baginya. Jika dia menyewa tempat tinggal atau lainnya, maka dia dinilai belum melanggar sumpah sebab dia belum bisa disebut pemilik harta.

1845. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, tidak akan mengonsumsi daging, kemudian dia mengonsumsi gajih, sumsum atau otak maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, kecuali jika yang dimaksud dari sumpahnya itu adalah menghindari lemak, sehingga dinilai melanggar sumpah ketika terbukti menyantap gajih.

Maksudnya, orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi daging dinilai tidak melanggar sumpahnya ketika terbukti memakan lauk selain daging, seperti gajih, sumsum, otak, hati, limpa, paru-paru, hati, dan bagian tubuh lainnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i. sedangkan Imam Abu Hanifah dan Malik berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsi anggota tubuh tersebut, sebab itu adalah daging pada hakekatnya dan diolah seperti halnya daging, sehingga kasusnya seperti kasus daging paha.

Menurut kami, bagian tubuh tersebut tidak bisa disebut daging apalagi disebut dengan istilah tersendiri dan sifat yang berbeda. Kalau orang yang bersumpah memerintahkan wakilnya membeli daging, kemudian wakilnya itu tidak membeli daging ini yang dan menjalankan perintahnya dan tidak melaksanakan pembelian tersebut, maka dia dinilai belum melanggar sumpah ketika memakannya.

Yang menegaskan bahwa hati dan limpa tidak termasuk daging adalah sabda Nabi ﷺ, "*Ada dua bangkai dan darah yang dihalalkan bagi kami. Kedua darah yang dihalalkan bagi kami adalah hati dan limpa.*"[25]

Kami pun tidak bisa menerima bahwa itu adalah daging pada hakekatnya, bahkan itu adalah bagian dari tubuh hewan yang disertai daging, seperti tulang dan darah. Jika yang dimaksud oleh orang yang bersumpah menghindari lemak, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, karena daging memiliki lemak, begitu pula sumsum dan lainnya memiliki lemak.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan memakan daging tidak dinilai melanggar sumpah ketika memakan *ilyah*.

[25] *Takhrij* hadits ini telah dikemukakan sebelumnya (Masalah no. 1723, hadits no. 69).

Orang yang bersumpah tidak akan memakan daging tidak dinilai melanggar sumpah ketika memakan *ilyah.* Sebagian ulama Syafi'i berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah karena *ilyah* tumbuh dalam daging dan memiliki kekenyalan yang sama dengan daging namun pendapat ini tidak *shahih* sebab *ilyah* tidak disebut daging dan memiliki warna, kekenyalan serta rasa yang berbeda sehingga orang tersebut dinilai tidak melanggar sumpah ketika mengonsumsinya seperti halnya gajih pada bagian perut.

Sedangkan gajih yang berada di bagian punggung dan samping serta lipatan daging, dinilai tidak melanggar sumpah ketika orang tersebut terbukti mengonsumsinya. Ini menurut pendapat yang zhahir dari Al Kharagi, karena dia berpendapat, daging pasti mengandung gajih yang akan bercampur dengan daging ketika dibakar. Ini pun seperti itu.

Ini juga pendapat Thalhah Al Aquli. Sedangkan yang mengatakan bahwa itu adalah gajih adalah Abu Yusuf dan Muhammad. Sementara Al Qadhi berpendapat, itu adalah daging sehingga orang tersebut dinilai telah melanggar sumpahnya dengan memakannya dan bagi yang bersumpah tidak akan memakan gajih, dinilai tidak melanggar sumpah ketika terbukti memakannya. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i. karena itu tidak disebut gajih dan penjualnya pun tidak bisa disebut penjual gajih. Selain itu, daging tidak bisa dipisahkan dari gajih. Oleh karena itu, penjualnya disebut tukang daging sedangkan daging dengan tekstur seperti itu disebut samin.

Kalau orang yang bersumpah seperti itu menugaskan orang lain membeli daging, lalu orang tersebut membelinya, maka dia harus melakukannya. Namun orang yang ditugaskan itu membelinya dalam tugas membeli gajih, maka dia tidak harus melakukannya.

Menurut kami, Allah ﷻ berfirman,

وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ

"*Dan dari sapi dan domba, Kami haramkan atas mereka lemak dari kedua binatang itu, selain lemak yang melekat di punggung keduanya atau yang di perut besar dan usus atau yang bercampur dengan tulang.*" (Qs. Al An'aam [6]: 146)

Selain itu juga disebut gajih secara sifat dan kekenyalannya, juga disebut duhn (lemak atau minyak hewan). Kami pun tidak bisa menerima bahwa itu tidak disebut gajih dan tidak juga disebut daging ketika terpisah dari yang lain, tetapi disebut daging yang menyatu dengan lemak, apalagi sampai menyebut penjual gajih sebagai penjual gajih. Sebab, biasanya gajih tidak dijual secara terpisah, tetap dijual bersamaan dengan daging. Oleh karena itu, penjualnya disebut tukang daging, dan tidak disebut tukang gajih sebab biasanya yang digunakan adalah istilah aslinya bukan istilah tempelan.

Pasal: Jika orang yang bersumpah menyantap maraq (daging kuah), maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Al Khaththab.

Abu Al Khaththab juga berkata: Diriwayatkan dari Imam Ahmad, bahwa dia berkata, "Menyantap maraq tidak membuatku takjub dan ini berdasarkan jalan kewaraan."

Ibnu Abi Musa dan Al Qadhi berpendapat, bahwa orang tersebut dinilai telah melanggar sumpah sebab maraq biasanya tidak pernah lepas dari daging yang dimatangkan. Ada juga yang mengatakan, maraq adalah salah satu jenis daging.

Menurut kami, maraq tidak bisa disebut daging secara hakekat dan nama daging tidak bisa digunakan pada maraq, sehingga orang tersebut dinilai belum melanggar sumpah, seperti halnya organ hati. Kami pun tidak bisa menerima pendapat yang menyatakan bahwa bagian-bagian daging tersebut ada di dalam maraq, tetapi di dalam maraq tersebut ada kuah daging dan lemaknya, bukan daging. Sedangkan perumpamaan tersebut sebenarnya yang dimaksud adalah majaz seperti pernyataan-pernyataan mereka lainnya yang sama, "Doa adalah salah satu sedekah", "Minimnya anggota keluarga adalah salah satu kemudahan". Ini adalah dalil atau argument yang membantah bahwa maraq bukanlah daging, sebab diolah sebagai daging yang hakiki.

Pasal: Jika orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi daging menyantap kepala atau kaki, maka menurut riwayat Imam Ahmad, dia dinilai tidak melanggar sumpah sebab riwayat Imam Ahmad mengindikasikan bahwa orang yang bersumpah tidak akan membeli daging, kemudian dia membeli bagian kepala atau kaki, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah, kecuali jika yang diniatkan adalah tidak membeli bagian apa pun dari kambing atau lainnya.

Al Qadhi berpendapat, bahwa sebab penggunakan nama daging (*al-lahm*) tidak mencakup bagian kepala dan kaki. Jadi, jika orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi daging menyuruh orang lain utnuk membeli daging, lalu orang tersebut membeli kepala atau kaki, maka dia tidak memiliki kewajiban apa-apa. Penjualnya disebut penjual kepala, bukan penjual daging.

Abu Al Khaththab berpendapat, dia dinilai telah melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsi daging sapi, karena itu adalah bagian daging yang hakiki.

Dihikayatkan pula dari Abu Musa bahwa orang yang bersumpah tersebut tidak dinilai melanggar sumpah kecuali jika dia meniatkan hal itu dalam sumpahnya. Jika dia menyantap bagian lidah hewan, maka ada dua pendapat ulama madzhab dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dinilai telah melanggar sumpah karena itu termasuk daging yang hakiki.

Kedua, dia tidak dinilai melanggar sumpah karena nama dan sifatnya berbeda dari daging itu sendiri, sehingga mirip dengan hati hewan.

1846. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, tidak akan mengonsumsi gajih, kemudian dia menyantap daging, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, karena daging tidak pernah bisa dilepaskan dari gajih.

Zhahir pendapat Al Khiraqi menyatakan bahwa gajih adalah bagian hewan yang meleleh ketika terkena api. Selain itu, secara tekstual, ayat dan *urf* pun menguatkan pendapat tersebut. Ini juga pendapat yang zhahir dari Abu Al Khaththab dan Thalhah. Sementara Abu Yusuf dan Muhammad bin Al Hasan pun berpendapat sama. Berdasarkan hal ini, maka hampir tidak ditemukan daging tanpa gajih meskipun jumlahnya sedikit. Oleh karena itu, orang yang bersumpah seperti itu dinilai melanggar sumpahnya.

Al Qadhi berpendapat, gajih adalah bagian hewan yang berada di dalam tubuh, baik itu lemak maupun lainnya. Jika orang yang bersumpah seperti itu menyantap semua bagian dari tubuh kambing, seperti daging, lemak, gajih, *ilyah*, hati, limpa dan hati.

Guru kami yaitu Ibnu Jamid berpendapat, bahwa orang yang bersumpah seperti itu tidak melanggar sumpah, karena nama gajih (*asy-syahm*) tidak bisa disebut daging. Ini adalah pendapat yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan Syafi'i. Sebelumnya, kami telah menjelaskan bahwa gajih pada bagian punggung dan samping hewan disebut gajih atau lemak sehingga orang yang bersumpah seperti itu dinilai telah melanggar sumpah. Namun jika dia mengonsumsi daging merah saja tanpa terlihat ada gajih yang melekat pada daging tersebut, maka menurut zhahir pendapat Al Khiraqi, dia telah melanggar sumpah, sebab daging tidak bisa dilepaskan dari gajih meskipun jumlahnya sedikit dan biasanya terlihat ketika diolah atau dimasak. Ini menjelaskan kasus maraq meskipun jumlahnya sedikit.

Berdasarkan hal ini, dibedakan orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi samin, kemudian dia menyantap kue puding yang diolesi minyak samin, dimana warna dan rasanya tidak terlihat, maka terkadang ini memunculkan lemak di dalamnya.

Sahabat-sahabat kami selain Al Khiraqi berpendapat, dia tidak melanggar sumpah dan inilah pendapat yang *shahih*. Karena, itu tidak bisa disebut gajih apalagi warna dan rasanya tidak terlihat. Yang terlihat dalam maraq berbeda dengan daging, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika menyantap daging tersebut.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi gajih, lalu dia menyantap bagian *ilyah*.

Jika orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi gajih, lalu dia menyantap bagian *ilyah*, maka menurut zhahir pendapat Al Khiraqi dan kalangan yang sependapat dengannya, dia telah melanggar sumpah. Sebab itu adalah lemak yang meleleh ketika terkena panas api dan dijual bersama-sama gajih, namun tidak dijual bersama daging.

Sementara menurut pendapat Al Qadhi dan kalangan yang sependapat dengannya, itu tidak termasuk gajih atau pun daging, sehingga orang tersebut dinilai tidak melanggar sumpah ketika meninggalkannya.

1847. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, tidak akan mengonsumsi daging, sementara meniatkan sumpahnya itu bukan daging semata, kemudian dia menyantap daging hewan ternak atau burung atau ikan, maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Jika orang tersebut menyantap daging hewan ternak atau hewan buruan atau burung maka dia dinilai telah melanggar sumpah menurut pendapat mayoritas ulama amshar. Sedangkan daging ikan, menurut zhahir madzhab, orang tersebut dinilai melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsinya. Pendapat ini dikemukakan oleh Qatadah, Ats-Tsauri, dan Abu Yusuf.

Sementara Ibnu Abu Musa dalam Al Irsyad berkata, "Orang tersebut tidak dinilai melanggar sumpah, kecuali jika niat sumpahnya seperti itu."

Ini juga pendapat yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah, Syafi'i, dan Abu Tsaur. Sebab, penggunaan kata daging tidak bisa dialihkan kepadanya.

Seandainya orang yang bersumpah tersebut menyuruh wakilnya membeli daging, kemudian wakilnya itu membeli ikan, maka dia tidak harus menanggung konsekuensinya. Selain itu, penafian ism darinya memang *shahih*, kemudian dia berkata, "Aku tidak mengonsumsi daging, tetapi ikan", maka pelanggaran sumpah tidak bisa dikaitkan dengannya, seperti kasus orang yang bersumpah aku tidak akan duduk di bawah atap, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah saat duduk di

bawah langit, padahal Allah ﷻ menyebut langit sebagai atap yang dijaga, karena itu merupakan ungkapan majaz.

Menurut kami, Allah ﷻ berfirman,

وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا
وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ
فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾

"*Dan Dia-lah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur.*" (Qs. An-Nahl [16]: 14)

Allah ﷻ juga berfirman,

"*Dan tidak (pula) sama yang teduh dengan yang panas.*" (Qs. Faathir [35]: 12)

Selain itu, karena itu termasuk bagian hewan dan disebut juga daging, sehingga orang tersebut dinilai telah melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsinya seperti daging burung. Pendapat yang mereka kemukakan tadi dimentahkan dengan kasus daging burung. Sedangkan tentang langit tadi, maka orang yang bersumpah tidak akan duduk di bawah atap tidak mungkin bisa menghindar dari duduk di bawah langit, sehingga diketahui bahwa orang tersebut tidak meniatkan hal itu dalam sumpahnya. Juga karena penyebutan, kemudian ungkapan majaz di sini adalah hakiki, sebab ia termasuk bagian tubuh hewan yang layak

dikonsumsi. Oleh Karena itu, ism di dalamnya merupakan hakikat, seperti daging burung dimana Allah ﷻ berfirman,

وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾

"*Dan daging burung dari apa yang mereka inginkan.*" (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 21)

Pasal: Orang yang bersumpah seperti itu mengonsumsi daging yang diharamkan seperti daging bangkai, daging babi dan daging hasil rampasan.

Jika orang yang bersumpah seperti itu mengonsumsi daging yang diharamkan seperti daging bangkai, daging babi dan daging hasil rampasan, maka dia dinilai melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah. Sedangkan Imam Syafi'i dalam salah satu pendapat madzhabnya, dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsi daging yang diharamkan, sebab sumpahnya itu hanya dikaitkan dengan daging yang halal, bukan daging yang diharamkan, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah. Kasusnya seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan melakukan transaksi jual beli, kemudian dia melakukan satu kali transaksi jual beli yang tidak sah atau fasid, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah.

Menurut kami, ini juga disebut daging secara haikiki maupun *urf*, sehingga dia dinilai telah melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsi daging haram seperti daging hasil rampasan. Selain itu, Allah ﷻ juga menyebutkan sebagai daging dalam firman-Nya, "*Dan (diharamkan juga) daging babi.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 173) pendapat yang mereka kemukakan tadi terbantahkan dengan kasus jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian, kemudian dia mengenakan

pakaian yang terbuat dari sutera. Sedangkan kasus jual beli yang tidak sah atau fasid, maka orang tersebut dinilai tidak melanggar sumpah, sebab pada hakikatnya itu bukan transaksi jual beli.

Pasal: Pembagian *Al Ism* (kata benda)

Kata Al Ism (atau Al Asma`) diklasifikasikan menjadi enam bagian, yaitu:

Pertama, ism yang memiliki satu sebutan, seperti *ar-rajul* (pria), *al mar`ah* (wanita), *al insaan* (manusia), dan *al hayawaan* (hewan). Ulama sepakat bahwa sumpah dialihkan kepada nama yang disebutkan dalam sumpah.

Kedua, *ism* yang memiliki istilah syar'i dan istilah bahasa, seperti wudhu, thaharah, shalat, zakat, puasa, haji, umrah, jual beli dan lain sebagainya. Dalam kasus sumpah seperti ini, maka sumpah dialihkan pada istilah syar'i bukan istilah bahasa. Kami pun tidak menemukan ada perbedaan pendapat seputar masalah ini, kecuali yang telah kami singgung sebelumnya.

Ketiga, ism yang memiliki istilah hakiki dan majazi yang tidak sepopuler istilah yang hakiki, seperti *al asad* (singa) dan *al bahr* (laut). Dalam kasus sumpah seperti ini, maka sumpahnya dialihkan kepada istilah hakiki bukan majazi, sebab jika ucapan pembuat syariat menyinggung hal seperti ini, maka digiring kepada hakikatnya, bukan majaznya. Begitu pula dalam kasus sumpah.

Keempat, *Al Asma` Al Urfiyyah*, yaitu ism yang ungkapan majaznya lebih populer, hingga yang hakiki tertutupi. Ism ini ada dua macam, yaitu:

a) Ism yang makna hakikinya tidak dominan dimana banyak orang tidak mengetahuinya, seperti kata *ar-rawiyah* yang menurut *urf*

adalah kata yang ditambahkan, sedangkan pada hakekatnya adalah ungkapan untuk sesuatu diminum oleh hewan. Atau *azh-zha'inah* yang dalam *urf* berarti wanita atau istri, sedangkan hakekatnya adalah unta betina yang diletakkan tenda di atasnya. Atau *al adzirah* secara *urf* adalah sisi pembuangan yang dianggap kotor dan jorok, sedangkan secara hakekat *al adzirah* artinya halaman rumah. Oleh karena itu, Rasulullah ﷺ bersabda, "*Mengapa kalian tidak berbicara dengan halaman rumah kalian.*"

Semua contoh tersebut menunjukkan bahwa sumpah seseorang dialihkan kepada makna majaznya bukan makna hakikinya, sebab itu yang dimaksudkan dari sumpah dan yang dipahami dari ucapannya, sehingga menyerupai sebuah hakekat pada yang lain.

b) Ism yang penggunaannya secara *urf* dikhususkan pada sebagian makna hakiki. jenis ini memiliki ragam bentuk, diantaranya takhshish yang popular seperti kata ad-daabbah yang makna hakikinya adalah nama semua yang melata. Allah ﷻ berfirman,

۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦﴾

"*Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya, dan dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya. Semuanya tertulis dalam Kitab yang nyata (Lauh mahfuzh).*" (Qs. Huud [11]: 6)

Dia juga berfirman,

إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

"*Sesungguhnya binatang (makhluk) yang paling buruk di sisi Allah ialah orang-orang yang kafir, karena mereka itu tidak beriman.*" (Qs. Al Anfaal [8]: 55)

Secara *urf*, kata tersebut merupakan nama yang digunakan untuk baghal, kuda dan keledai. Oleh karena itu, jika seseorang mewasiatkan hewan ternaknya kepada orang lain, maka dia boleh mengambil salah satu jenis hewan tersebut. Secara zhahir, sumpah orang tersebut dialihkan kepada *urf*, bukan makna hakikinya ketika digunakan seperti kondisi sebelumnya. Bisa juga sumpah orang tersebut mencakup makna hakiki berdasarkan pernyataan mereka yang akan kami kemukakan nanti dan berdasarkan pendapat kalangan yang mengatakan, jika seseorang bersumpah tidak akan mengonsumsi daging, maka sumpahnya itu mencakup ikan.

Dari jenis ini, jika seseorang bersumpah tidak akan mencium raihan, maka yang dimaksud menurut *urf* adalah nama yang diperuntukkan secara khusus kepada wewangian dari Persia, sedangkan maknanya yang hakiki adalah nama semua jenis tanaman atau bunga-bungaan yang harum baunya, seperti mawar, violet, melati dan lain sebagainya.

Al Qadhi berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah kecuali jika dia mencium wewangian Persia. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i. sebab, orang yang bersumpah secara zhahir meniatkan sumpahnya untuk yang lain.

Sementara Abu Al Khaththab berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah ketika mencium segala sesuatu yang berbau wangi secara hakiki. sebab, nama tersebut mencakup makna hakikinya. Orang yang bersumpah seperti itu dinilai tidak melanggar sumpah jika terbukti mencium buah, sebab wangi buah tidak bisa disebut wewangian secara hakiki maupun secara *urf*.

Oleh Karena itu, seandainya seseorang bersumpah tidak akan mencium bunga mawar atau pun bunga violet, kemudian dia mencium minyak bunga violet dan air bunga mawar, maka menurut Al Qadhi, dia tidak melanggar sumpah. Ini juga madzhab yang dianut oleh Syafi'i, sebab dia tidak mencium bunga mawar maupun bunga violet.

Abu Al Khaththab berpendapat, bahwa dia dinilai melanggar sumpah karena mencium hanya diperuntukkan bagi bebauan wangi, bukan bendanya, sementara bau bunga mawar dan bunga violet terkandung di dalamnya.

Sedangkan Abu Hanifah berpendapat, bahwa dia dinilai melanggar sumpah ketika terbukti mencium minyak bunga violet karena minyak tersebut disebut juga violet. Dia dinilai tidak melanggar sumpah jika mencium air mawar, karena air mawar tidak disebut sebagai bunga mawar.

Pendapat pertama dalam masalah ini lebih dekat kepada pendapat yang *shahih* insya Allah.

Jika orang yang bersumpah mencium bunga mawar dan bunga violet kering, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sedangkan sahabat-sahabat Imam Syafi'i berpendapat bahwa dia tidak melanggar sumpah, seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi *ruthab* (kurma mengkal), kemudian dia menyantap *tamr* (kurma kering).

Menurut kami, sebenarnya minyak violet dan air bunga mawar tetap disebut bunga dan masuk dalam makna hakikinya sehingga orang

yang bersumpah tersebut dinilai telah melanggar sumpah. Kasusnya sama dengan kasus orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi daging, kemudian dia menyantap *qadid* (dendeng/daging yang telah dikeringkan).

Contoh kasus yang mereka kemukakan tadi sebenarnya tidak bisa diterima, karena *tamr* tidak sama dengan *ruthab*. Jika seseorang bersumpah tidak akan mengonsumsi daging bakar, maka dia dinilai melanggar sumpah ketika terbukti menyantap daging bakar atau panggang bukan jenis olahan lainnya, seperti telur panggang, ikan bakar dan lain sebagainya. Pendapat ini dikemukakan oleh ulama yang mengedepankan logika. Sementara Abu Yusuf dan Ibnu Al Mundzir berpendapat, bahwa dia dinilai melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsi semua jenis makanan yang dipanggang, karena itu semua termasuk di dalamnya.

Menurut kami, itu tidak bisa disebut makanan yang dipanggang sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah, seperti makanan yang dimasak. Pernyataan mereka bahwa itu adalah jenis makanan yang dipanggang pada hakekatnya, menurut kami, secara *urf* itu tidak disebut makanan yang dipanggang. Zhahirnya, yang dimaksud makanan yang dipanggang adalah makanan menurut *urf* mereka.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan masuk ke sebuah rumah, kemudian dia memasuki sebuah masjid atau kamar mandi, maka dia dinilai melanggar sumpah. Pendapat ini ditetapkan oleh Imam Ahmad. Bisa juga dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini adalah pendapat mayoritas ulama fikih. Sebab, masjid dan kamar mandi tidak bisa dikatakan rumah menurut *urf*, sehingga kasusnya mirip dengan kasus sebelumnya. Pendapat pertama adalah pendapat madzhab. Karena keduanya pada hakekatnya adalah rumah atau tempat tinggal. Allah ﷻ sendiri menyebut masjid dengan istilah rumah, Dia berfirman,

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴿٣٦﴾

"*Bertasbih kepada Allah di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya di dalamnya, pada waktu pagi dan waktu petang.*" (Qs. An-Nuur [24]: 36)

Dia juga berfirman,

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾

"*Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun untuk (tempat beribadat) manusia, ialah Baitullah yang di Bakkah (Makkah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 96)

Dalam sebuah hadits disebutkan, "*Masjid itu adalah rumah bagi semua orang yang bertakwa.*"[26]

Dalam hadits lain disebutkan, "*Seburuk-buruknya rumah atau tempat tinggal adalah kamar mandi.*"[27]

---

[26] HR. Ath-Thabarani dalam *Al Mu'jam Al Kabir* dan *Al Mu'jam Al Ausath*, serta Al Bazzar.

Al Haitsami berkomentar, "Para periwayat Al Bazzar semuanya adalah periwayat *shahih.*"

Abu Nu'aim (*Hilyah Al Auliya`*, 6/176) meriwayatkannya dengan redaksi, "Masjid adalah rumah bagi setiap orang beriman."

Lih. *Silsilah Al Ahadits Ash-Shahihah* (no. 716).

[27] HR. Ibnu Adi (Al Kamil, 7/223), Al Haitsami (Majma' Az-Zawa`id, 1/278), Al Ajaluni (Kasyf Al Khafa, 1/347), dan *Irwa` Al Ghalil* (8/2482).

Setelah meriwayatkannya Al Albani berkomentar, "Hadits tersebut *dha'if.*"

Kalau saja itu adalah rumah secara hakiki, dan Allah menyebutnya sebagai rumah, maka dia dinilai telah melanggar sumpah ketika memasukinya, seperti rumah orang lain. Kami pun tidak menerima bahwa itu termasuk jenisnya, karena secara *urf*, itu disebut rumah atau tempat tinggal berbeda dengan kasus sebelumnya.

Jika orang tersebut memasuki rumah yang terbuat dari bulu atau lainnya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, baik orang yang bersumpah itu penduduk kota atau penduduk desa. Karena nama rumah berlaku padanya secara hakiki maupun *urf*.

Allah ﷻ berfirman,

وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾

"*Dan Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal dan dia menjadikan bagi kamu rumah-rumah (kemah-kemah) dari kulit binatang ternak yang kamu merasa ringan (membawa)nya di waktu kamu berjalan dan waktu kamu bermukim dan (dijadikan-Nya pula) dari bulu domba, bulu onta dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu).*" (Qs. An-Nahl [16]: 80)

Setelah meriwayatkannya Al Haitsami berkomentar, "HR. Ath-Thabarani dalam *Al Kabir*, dan di dalam sanadnya terdapat periwayat bernama Yahya bin Utsman As-Samti, yang dinilai *dha'if* oleh Al Bukhari dan An-Nasa`i. sementara Abu Hatim dan Ibn Hibban menilainya *tsiqah*. Status periwayat lainnya adalah periwayat *shahih*."

Sedangkan sesuatu yang tidak disebut rumah menurut *urf*, seperti tenda, maka pendapat yang paling utama menyatakan bahwa orang yang bersumpah seperti itu tidak melanggar sumpah ketika memasuki ruangan yang tidak disebut rumah atau tempat tinggal. Sebab, sumpahnya tidak bisa dialihkan kepadanya.

Jika orang yang bersumpah memasuki ruangan luas dengan atap tinggi, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini adalah pendapat sebagian sahabat-sahabat Imam Syafi'i (ulama madzhab Syafi'i). sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah, karena semua penginapan disebut rumah atau tempat tinggal.

Menurut kami, itu tidak bisa disebut rumah. Oleh karena itu, ada kalimat yang berbunyi "aku tidak akan memasuki rumah tersebut, tetapi aku hanya berdiri di pekarangan". Jika seseorang bersumpah tidak akan naik tunggangan, kemudian dia naik kapal, maka menurut Abu Al Khaththab, dia dinilai telah melanggar sumpah karena itu termasuk perbuatan mengendarai atau menaiki tunggangan.

Allah ﷻ berfirman,

﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤١﴾

"*Dan Nuh berkata, 'Naiklah kamu sekalian ke dalamnya dengan menyebut nama Allah di waktu berlayar dan berlabuhnya'. Sesungguhnya Tuhanku benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*" (Qs. Huud [11]: 41)

Dia juga berfirman,

فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾

"*Maka apabila mereka naik kapal mereka mendoa kepada Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya; maka tatkala Allah menyelamatkan mereka sampai ke darat, tiba-tiba mereka (kembali) mempersekutukan (Allah).*" (Qs. Al Ankabuut [29]: 65)

c. Ism yang disebutkan dalam sumpah bersifat *aam*, namun ada fi'l (kata kerja) yang ditambahkan padanya dimana tidak biasanya seperti itu, kecuali pada sebagian atau menjadi popular pada sebagian lainnya, seperti orang yang bersumpah, tidak akan mengonsumsi kepala. Orang tersebut dinilai melanggar sumpahnya, jika terbukti mengonsumsi kepala semua jenis hewan, baik dari jenis kambing, hewan buruan, burung, ikan maupun serangga. Pendapat ini dikemukakan oleh Al Qadhi. Sedangkan Abu Al Khaththab berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah kecuali terbukti mengonsumsi kepala hewan yang biasanya dijual di pasar untuk konsumsi umum.

Imam Syafi'i berpendapat, dia tidak melanggar sumpah kecuali terbukti mengonsumsi kepala hewan ternak, bukan kepala hewan yang lain. Kondisi ini dikecualikan bagi daerah yang biasanya memiliki banyak hewan buruan dan kepalanya dipisahkan, maka orang yang bersumpah tersebut dinilai melanggar sumpah jika terbukti mengonsumsinya.

Abu Hanifah berpendapat, dia tidak melanggar sumpahnya ketika terbukti mengonsumsi kepala unta, sebab biasanya kepala unta tidak dijual secara terpisah. Selain itu, kedua sahabat Imam Abu Hanifah berpendapat, dia tidak dinilai melanggar sumpah kecuali terbukti mengonsumsi kepala hewan kambing, sebab kepala kambing biasanya

dijual secara terpisah di pasar, bukan kepala hewan lainnya, sehingga sumpahnya dialihkan kepada kepala kambing.

Pendapat pertama, bahwa ini adalah kepala secara hakiki dan *urf* yang dikonsumsi, maka dia dinilai melanggar sumpah ketika terbukti mengonsumsinya. Kasusnya seperti kasus orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi daging, kemudian dia menyantap daging hewan ternak dan jerapa serta hewan yang jarang ditemukan maupun diperjualbelikan. Dari situ jika dia bersumpah tidak akan mengonsumsi telur, maka dia dinilai melanggar sumpah jika terbukti menyantap telur setiap jenis hewan, baik keberadaannya banyak, seperti telur ayam atau pun yang sedikit keberadaannya seperti telur hewan. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i. sedangkan menurut pendapat ulama yang mengedepankan logika, dia tidak melanggar sumpah jika terbukti mengonsumsi telur hewan ternak. Sementara Abu Tsaur berpendapat, dia tidak dinilai melanggar sumpah kecuali jika terbukti mengonsumsi telur ayam dan telur yang dijual di pasar.

Menurut kami, ini semua adalah telur yang dimakan secara hakiki maupun *urf*, sehingga dia dinilai melanggar sumpah jika terbukti mengonsumsinya, seperti telur ayam. Selain itu, karena kalau seseorang bersumpah, tidak akan minum air, kemudian dia minum air laut atau air najis atau bersumpah tidak akan mengonsumsi roti dari bahan beras atau jagung di tempat yang tidak biasanya dikonsumsi, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sedangkan jika dia mengonsumsi ikan atau belalang, maka menurut Al Qadhi, dia dinilai melanggar sumpah karena itu termasuk telur hewan sehingga kasusnya mirip dengan telur hewan ternak.

Sementara itu Abu Al Khaththab berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah, kecuali jika terbukti mengonsumsi telur hewan yang dihilangkan saat masih hidup. Ini pula pendapat yang dikemukakan oleh

Syafi'i, Abu Tsaur, ulama yang mengedepankan logika dan mayoritas ulama. Ini adalah pendapat yang *shahih*, sebab ini bisa dipahami dari penggunaan kata telur dan tidak disebutkan kecuali ditambahkan pada telurnya sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika mengonsumsi sesuatu yang disebut telur, selain telur hewan. Dia tidak juga dinilai melanggar sumpah ketika mengonsumsi sesuatu yang disebut kepala, selain kepala hewan, sebab itu tidak termasuk kepala dan telur secara hakiki. *Wallahu a'lam.*

1848. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah, tidak akan mengonsumsi suwaiq, kemudian dia meminumnya atau tidak meminumnya tetapi memakannya, maka dia dinilai melanggar sumpah kecuali jika dia memang meniatkannya."

Maksudnya, kasus orang yang bersumpah tidak akan mengonsumsi sesuatu, kemudian dia meminum sesuatu atau tidak minum tapi makan sesuatu, menurut riwayat dari Imam Ahmad ada dua pendapat, yaitu:

Pertama, dia dinilai melanggar sumpah karena sumpah tersebut mengikrarkan untuk tidak makan atau minum sesuatu yang biasa dikenal dalam *urf*, yaitu menghindarinya, sehingga sumpah tersebut digiring kepada makna tersebut, kecuali jika dia meniatkan hal itu. Bukankah Allah ﷻ berfirman,

وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾

"*Dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 2)

Dia juga berfirman,

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾

"*Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zhalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka).*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 10)

Jika diperhatikan, maka ayat-ayat tersebut tidak menyinggung tentang makan secara khusus. Seandainya seorang dokter berkata kepada pasiennya, "Jangan mengonsumsi madu," maka ucapan dokter tersebut berarti larangan bagi si pasien mengonsumsi madu.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i, Abu Tsaur dan ulama yang mengedepankan logika. Karena *fi'il* atau perbuatan memiliki ragam seperti hartanya barang atau benda. Seandainya dia bersumpah tidak mengonsumsi satu jenis makanan, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah ketika mengonsumsi makanan yang lain. Begitu pula perbuatan.

Al Qadhi berkata: *Kedua* riwayat tersebut berlaku bagi orang yang menentukan isi sumpahnya secara spesifik, seperti orang yang bersumpah, aku tidak akan mengonsusmsi suwaiq ini, kemudian dia minum atau tidak minum, tapi makan. Namun jika orang yang bersumpah menyebutkan isi sumpah secara muthlaq, lalu dia berkata, 'Demi Allah, aku tidak akan mengonsumsi suwaiq', lalu dia meminumnya maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini merupakan satu riwayat dimana tidak ada perbedaaan pendapat madzhab di dalamnya.

Ini tentunya bertentangan dengan pendapat Al Khiraqi yang menyebutkan secara muthlaq dampak dari pelanggaran sumpah tersebut dan tidak adanya pelanggaran. Karena pelanggaran sumpah dalam masalah isi sumpah yang spesifik hanya berlaku untuk sesuatu yang dikandung oleh isi sumpah tersebut dan pemberlakuan pengertian makan dan minum di dalamnya. Ini tentunya tidak ada bedanya antara sumpah yang spesifik dan tidak.

Tidak adanya pelanggaraan sumpah didasarkan pada argument bahwa orang tersebut belum melakukan perbuatan yang disumpahkannya itu, tetapi dia hanya melakukan yang lainnya. Ini berlaku dalam kasus sumpah spesifik, seperti halnya sumpah yang bersifat muthlaq.

Jika isi sumpah yang spesifik memiliki dua riwayat, maka begitu pula dalam isi sumpah yang bersifat muthlaq, karena tidak adanya perbedaan antara keduanya. Selain itu, riwayat tentang pelanggaran sumpah tersebut dinukil dari pendapat Al Khiraqi, yang tidak mengandung sumpah spesifik. Sedangkan riwayat tentang tidak adanya pelanggaran sumpah diambil dari riwayat Imam Ahmad, tentang orang yang bersumpah tidak akan minum nabidz ini, kemudian dia memakannya, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Sebab, ini tidak dikategorikan dalam jenis minuman dan ini berlaku dalam sumpah yang spesifik.

Jika riwayat tersebut digiring ke tempatnya yang lain, maka konsekuensinya adalah semuanya memiliki dua riwayat. Namun jika masing-masing riwayat kurang pada tempatnya maka permasalahannya berbeda dari pendapat yang dikemukakan oleh Al Qadhi, yaitu orang yang bersumpah seperti itu dinilai melanggar sumpah yang bersifat muthlaq, dan tidak dinilai melanggar sumpah dalam sumpah yang spesifik.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan mengonsumsi sesuatu, kemudian dia minum atau dia bersumpah, dia benar-benar akan minum, kemudian dia makan, maka muncul dua pendapat madzhab dalam masalah ini berdasarkan kedua riwayat tentang pelanggaran sumpah. Jika orang tersebut bersumpah tidak melakukannya, kapan pun sumpahnya dibatasi dengan niat atau alasan tertentu yang mengarah padanya, maka sumpahnya itu seperti yang diniatkannya atau alasan sumpah mengindikasikannya, karena landasan sumpah adalah niat.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan minum sesuatu, kemudian dia menghisap sesuatu dan melemparkannya atau membuangnya.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan minum sesuatu, kemudian dia menghisap sesuatu dan melemparkannya, maka menurut riwayat Imam Ahmad tentang orang yang bersumpah tidak akan menemui, kemudian dia menghisap batang tebu, maka dia tidak dinilai melanggar sumpah. Ini juga pendapat yang dikemukakan oleh ulama yang mengedepankan logika. Sebab mereka berargumen, jika dia bersumpah tidak akan minum sesuatu kemudian dia menghisap buah delima dan melemparkan ludah, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Sebab, itu tidak dikategorikan dalam makan atau pun minum.

Sementara pendapat Al Khiraqi menyatakan bahwa dia dinilai melanggar sumpah karena itu termasuk cakupan maknanya dan masuk ke dalam rongga perut dan tenggorokannya, maka dia dinilai melanggar sumpah seperti keterangan yang kami kemukakan tentang orang yang bersumpah tidak akan makan sesuatu, lalu dia minum atau tidak minum tetap makan sesuatu.

Jika dia bersumpah tidak akan makan gula, kemudian dia meninggalkan gula di dalam mulutnya hingga mencair, lalu ditelan, maka

ada dua riwayat tentang masalah ini. Jika dia bersumpah tidak akan makan sesuatu, maka dia dinilai melanggar sumpah ketika terbukti makan, minum dan menghisap. Sebab, itu semua merupakan tindakan mengonsumsi.

Allah ﷻ berfirman tentang sungai,

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۚ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۚ

"*Maka tatkala Thalut keluar membawa tentaranya, ia berkata, 'Sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan suatu sungai. Maka siapa di antara kamu meminum airnya; bukanlah ia pengikutku. Dan barangsiapa tiada meminumnya, kecuali menceduk seceduk tangan, Maka dia adalah pengikutku'. Kemudian mereka meminumnya kecuali beberapa orang di antara mereka.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 249)

Jika seseorang bersumpah tidak akan makan atau minum lalu dia mencicipi sesuatu, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah menurut pendapat mereka semua. Sebab itu tidak termasuk tindakan mengonsumsi atau pun minum. Oleh karena itu, orang yang berpuasa tidak dinilai batal ketika mencicipi makanan atau minuman.

Pasal: Orang yang bersumpah, akan makan satu kali.

Jika seseorang bersumpah, akan makan satu kali, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya hingga dia menyantap makanan yang menurut kaca mata manusia, dia makan satu kali.

1849. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Orang yang bersumpah akan menjatuhkan talak, untuk tidak makan *tamr*, lalu sebutir *tamr* jatuh lalu dia memakan satu buah *tamr*, maka dia tidak boleh menggauli istrinya hingga diketahui secara jelas, bahwa itu tidak termasuk disumpahkannya. Dia juga tidak dinilai melanggar sumpahnya hingga dia memakan kurma tersebut secara keseluruhan.

Maksudnya, orang yang bersumpah seperti ini tidak bisa lepas dari tiga kondisi, yaitu:

Pertama, *tamr* atau kurma kering yang menjadi objek sumpah terbukti dikonsumsi. Ini bisa diketahui lewat cara mengetahuinya dari barangnya atau sifatnya atau menyantap *tamr* itu hingga habis atau sisi yang memiliki itu semua. Jika kondisinya seperti ini maka orang yang bersumpah seperti itu dinilai melanggar sumpah tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Imam Syafi'i, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir dan ulama yang mengedepankan logika, sebab dia telah mengonsumsi *tamr* yang menjadi objek sumpahnya.

Kedua, terbukti bahwa dia belum mengonsumsi *tamr* tersebut. Ini bisa diketahui lewat tindakannya tidak memakan *tamr* tersebut sedikit pun atau menyantap sedikit dimana dia mengetahui bahwa *tamr* itu adalah benda yang lain, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah tanpa ada perbedaan pendapat ulama dan dia pun tidak harus menghindari istrinya.

Ketiga, dia menyantap sedikit *tamr* itu, baik satu buah atau pun lebih hingga hanya menyisakan satu biji, sementara dia tidak menyadari apakah dia telah mengonsumsinya atau belum? Ini adalah permasalah Al Khiraqi, sehingga pelanggaran sumpah tidak terjadi sebab yang tersisa

bisa jadi termasuk kurma yang masuk dalam objek sumpah, sedangkan sikap yakin terhadap ikatan nikah itu tetap utuh sehingga tidak bisa dihilangkan atau dibatalkan dengan sikap keragu-raguan. Ini adalah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i dan ulama yang mengedepankan logika.

Berdasarkan hal ini, maka ketetapan hukum pernikahan tetap utuh dan suami masih tetap berkewajiban memberikan nafkah, pakaian tempat tinggal dan semua kewajiban lainnya kecuali berhubungan intim.

Al Khiraqi berpendapat, orang yang bersumpah tersebut tidak boleh menggauli istrinya, karena dia ragu terhadap status halal istrinya, sehingga istrinya diharamkan kepadanya. Kasusnya seperti kasus orang yang istrinya memiliki kemiripan dengan wanita lain. Sementara Abu Al Khathtab berpendapat, dia tetap dalam status halal digauli. Ini juga pendapat madzhab Syafi'i. sebab, hukum asalnya adalah halal sehingga tidak bisa dibatalkan dengan keragu-raguan, seperti halnya semua ketetapan hukum nikah.

Selain itu, karena status pernikahan tetap utuh secara hukum, sehingga menguatkan status kehalalan istri. Kasusnya sama dengan kasus orang yang ragu, apakah dia telah menjatuhkan talak atau belum kepada istrinya? Jika isi sumpahnya adalah tidak akan mengonsumsi *tamr* ini, kemudian tidak terbukti dia melihatnya hingga terbukti dia telah mengonsumsinya.

1850. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seandainya seseorang bersumpah akan memukul orang lain sebanyak sepuluh kali cambukan, kemudian dia menggabungkan sepuluh kali cambukan tersebut dalam satu ikatan lalu memukul orang tersebut satu kali, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya.

Pendapat ini dikemukakan juga oleh Imam Malik dan ulama yang mengedepankan logika. Sedangkan Ibnu Hamid berpendapat, dia dinilai telah memenuhi sumpahnya, karena Imam Ahmad berpendapat tentang orang yang sakit, dia harus dikenakan sanksi *had* (pidana) dicambuk dengan pelepah kurma, baru *had* (hukuman) itu gugur darinya. Pendapat ini dikemuakan oleh Imam Syafi'i, jika dia mengetahui bahwa dia telah menyentuh seluruhnya. Namun jika dia mengetahui bahwa dia belum menyentuh semuanya, maka dia dinilai belum memenuhi sumpahnya. Jika dia ragu, maka secara hukum dia dinilai tidak melanggar sumpah, sebab Allah ﷻ berfirman,

وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ۗ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿٤٤﴾

"*Dan ambillah dengan tanganmu seikat (rumput), maka pukullah dengan itu dan janganlah kamu melanggar sumpah. Sesungguhnya kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia amat taat (kepada Tuhan-nya).*" (Qs. Shaad [38]: 44)

Selain itu, Nabi ﷺ juga bersabda tentang orang sakit yang berzina, "*Ambillah seratus tandan kurma yang memilik rumbai-rumbai, kemudian pukullah dia dengannya sebanyak satu kali.*"[28]

Juga karena dia memukulnya sebanyak sepuluh kali cambukan sehingga dia dinilai telah memenuhi sumpahnya, sebagaimana halnya jika dia membedakan pukulannya.

Menurut kami, pengertian sumpahnya adalah, dia memukulinya sebanyak sepuluh kali, dan hanya memukulinya satu kali sehingga dinilai

---

[28] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (Masalah no. 1553, hadits no. 38).

belum memenuhi sumpah. Kasusnya seperti kasus orang yang bersumpah akan memukul orang lain sebanyak sepuluh kali dengan cambuk. Dalil terhadap masalah ini adalah, jika orang yang bersumpah memukuli orang yang disumpahi sebanyak sepuluh kali dengan satu buah cambuk maka dia dinilai telah memenuhi sumpahnya tanpa ada perbedaan pendapat ulama masalah ini.

Jika orang yang bersumpah mengembalikan jumlah tersebut kepada cambuk, maka dia dinilai belum memenuhi sumpah ketika memukulinya dengan satu cambuk. Kasusnya sama dengan kasus orang yang bersumpah akan memukuli seseorang sebanyak sepuluh kali cambukan. Selain itu, karena cambuk di sini adalah alat atau media yang diposisikan sebagai pengganti mashdar dalam bahasa Arab, sehingga maknanya menjadi sungguh aku benar-benar akan memukulinya sebanyak sepuluh kali dengan cambuk. Inilah makna yang dipahami dari sumpahnya. Sedangkan konsekuensi yang muncul dari segi bahasa, maka orang yang bersumpah dianggap belum memenuhi sumpah ketika melakukan hal yang bertentangan.

Berkenaan dengan Ayub عليه السلام, maka Allah ﷻ telah memberikan dispensasi atau keringanan kepadanya sebagai bentuk kasih sayang kepada istrinya agar dia bisa menepati sumpahnya kepada istrinya sehingga pemenuhan sumpahnya dan sikap lembutnya kepada sang istri bisa disatukan. Oleh karena itu, dia diberikan kelebihan ini dan Allah menyebutkan sejumlah nikmat yang dianugerahkan kepada Nabi Ayub عليه السلام berupa kesehatan tubuh yang pulih kembali setelah mengalami cobaan penyakit sekian lama dan mengeluarkan air untuknya. Jadi, ini adalah keistimewaan yang diberikan Allah ﷻ kepada Nabi Ayub عليه السلام.

Seandainya ketetapan hukum ini bersifat *aam* bagi setiap individu muslim, maka sudah barang tentu Nabi Ayub عليه السلام lebih mendapat prioritas dalam masalah ini. Begitu pula orang sakit yang

mengkhawatirkan kondisinya diberikan kemudahan atau dispensasi dalam masalah hukum *had* (pidana), dan tidak untuk yang lain. Jika ketetapan hukum *had* yang tercantum dalam nash ini tidak dilanggar, maka apalagi bagi kasus sumpah sudah barang tentu lebih diprioritaskan.

Jika pemenuhan sumpah tersebut hanya diberikan secara khusus bagi penyandang udzur, dimana orang yang bersumpah boleh mengalihkan isi sumpahnya kepada pemukulan dengan tandan kurma, niscaya ini adalah sebuah jalan atau cara.

Jika seseorang bersumpah akan memukuli orang lain dengan sepuluh cambuk, kemudian dia menggabungkan kesepuluh cambuk tersebut menjadi satu lalu memukuli orang itu dengannya, maka dia dinilai telah memenuhi sumpah. Sebab, dia telah melakukan isi sumpahnya.

Jika seseorang bersumpah, akan memukuli orang lain sebanyak sepuluh kali, maka dia dinilai belum memenuhi sumpah dengan memukuli orang itu dengan sepuluh cambuk sekaligus dan tidak ada perbedaan pendapat ulama dalam masalah ini. Sebab, dia belum menunaikan isi sumpahnya dengan benar.

Jika seseorang bersumpah akan memukuli orang lain sebanyak sepuluh kali, maka itu adalah satu pendapat bagi sahabat-sahabat Imam Syafi'i (pendapat ulama madzhab Syafi'i), bahwa dia dinilai telah memenuhi sumpahnya dan itu tidak *shahih*. Sebab, itu adalah satu pukulan dengan beberapa cambuk. Oleh Karena itu, benar kalau ada yang mengatakan, aku tidak memukulinya kecuali satu kali.

Jika seseorang bersumpah, akan memukuli orang lain lebih dari satu kali, kemudian dia melakukannya, maka dia dinilai belum melanggar sumpahnya.

Pasal: Orang yang bersumpah seperti itu dinilai belum memenuhi sumpahnya sampai dia memukuli orang tersebut dengan pukulan yang menimbulkan rasa sakit dan perih. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik. Sedangkan Imam Syafi'i berpendapat, dia telah memenuhi sumpahnya ketika memukul dengan pukulan yang tidak menyakitkan, sebab itu masuk dalam cakupan makna sumpahnya, sehingga pemenuhan sumpah tersebut berlaku seperti orang yang dipukuli hingga merasa sakit.

Menurut kami, biasanya menurut *urf*, pemukulan yang dimaksud adalah pemukulan yang menimbulkan rasa sakit sehingga dia dinilai belum memenuhi sumpahnya ketika memukul tanpa menimbulkan rasa sakit. Begitu pula semua tempat yang harus dijadikan sasaran pemukulan, baik dalam sanksi *had* atau pun ta'zir, juga menetapkan adanya rasa sakit.

1851. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, kemudian dia menulis surat kepada orang tersebut atau mengirim delegasi menemui orang tersebut, maka dia dinilai telah melanggar sumpah, kecuali jika yang dia maksudkan dari sumpahnya itu adalah tidak berbicara dengan orang tersebut secara verbal.

Mayoritas sahabat-sahabat kami (ulama madzhab kami) berpendapat seperti ini. Ini juga madzhab yang dianut oleh Imam Malik dan Syafi'i.

Sementara Al Atsram dan lainnya sebuah riwayat dari Imam Ahmad tentang orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan seseorang, kemudian dia menulis surat kepada orang tersebut, maka dia berkata, "Apa yang menjadi penyebabnya? Yang perlu diperhatikan

adalah alasan dia mengeluarkan sumpahnya dan untuk apa dia bersumpah. Menulis terkadang diperlakukan seperti halnya berbicara dan menulis juga bisa mengganti posisi berbicara secara verbal dalam beberapa kondisi. Ini mengindikasikan bahwa orang tersebut dinilai belum melanggar sumpah dengan tindakannya menulis surat, kecuali jika niat atau alasan sumpahnya itu menuntutnya menjauhi dan tidak boleh menjalin hubungan dalam bentuk apa pun. Jika tidak seperti itu, maka dia dinilai belum melanggar sumpah hanya dengan menulis surat atau mengirim pesan. Oleh karena itu, Allah ﷻ berfirman,

۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ

"*Rasul-rasul itu kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang Allah berkata-kata (langsung dengan dia) dan sebagiannya Allah meninggikannya beberapa derajat. Dan Kami berikan kepada Isa putera Maryam beberapa mukjizat serta kami perkuat dia dengan Ruhul Qudus.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 253)

Dia juga berfirman,

مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا

وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ

بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾

"*Yaitu orang-orang Yahudi, mereka mengubah perkataan dari tempat-tempatnya. mereka berkata, 'Kami mendengar', tetapi kami tidak mau menurutinya. (Mereka berkata pula), 'Dengarlah' sedang kamu sebenarnya tidak mendengar apa-apa. Dan (mereka berkata), 'Raa'ina', dengan memutar-mutar lidahnya dan mencela agama. sekiranya mereka mengatakan, 'Kami mendengar dan menurut, dan dengarlah, dan perhatikanlah kami', tentulah itu lebih baik bagi mereka dan lebih tepat, akan tetapi Allah mengutuk mereka, karena kekafiran mereka. Mereka tidak beriman kecuali iman yang sangat tipis.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 46)

Seandainya penulisan surat atau pesan dianggap berkomunikasi secara verbal, maka sudah barang tentu ada rasul lain yang memiliki status sama dengan Nabi Musa ﷺ dan jabatan Kalamullah tidak hanya diperuntukkan kepada Nabi Musa ﷺ.

Imam Ahmad pernah berkata ketika Bisyr Al Hafi meninggal: Sungguh dia pernah merasa rindu, namun aku tidak berbicara dengannya sama sekali dan hubungan di antara mereka berdua saat itu hanyalah saling berkirim surat (korespondensi).

Diantara ulama yang menyatakan bahwa dia tidak melanggar sumpah dengan tindakan seperti itu adalah Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Ibnu al Mundzir dan Imam Syafi'i dalam qaul jaded. Ulama madzhab kami berargumen dengan firman Allah ﷻ,

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾

"*Dan tidak mungkin bagi seorang manusia pun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.*" (Qs. Asy-Syuuraa [42]: 51)

Dalam ayat ini Allah ﷻ mengecualikan Nabi ﷺ dari berbicara. Hukum asalnya adalah *al mustatsna* adalah jenis *al mustatsna* minhu. Selain itu, karena itu dikemukakan untuk memberikan pemahaman kepada manusia, sehingga memiliki kesamaan dengan al khithab. Yang *shahih* adalah ini tidak termasuk berbicara dan ini merupakan istitsna yang bukan sejenis. Seperti firman Allah ﷻ,

قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً ۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ۗ وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾

"*Zakariya berkata, 'Berilah aku suatu tanda (bahwa isteriku Telah mengandung)'. Allah berfirman, 'Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan*

isyarat. Dan sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari'." (Qs. Aali Imraan [3]: 41)

Berbicara dengan isyarat tidak bisa dikategorikan berbicara, namun jika dia berniat untuk tidak melanjutkannya atau alasan sumpahnya menuntutnya menghindarinya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Oleh Karena itu, Imam Ahmad berpendapat, menulis diperlakukan seperti halnya berbicara, dan terkadang mengganti posisi berbicara secara verbal, namun dia tidak menempatkannya sebagai berbicara, tetapi dia berkata, "Dalam beberapa kondisi menulis bisa mengganti fungsi berbicara kalau memang alasan sumpah menuntut pelakunya melakukan hal tersebut."

Jika diungkapkan secara muthlaq, maka kemungkinan pertama, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena dia belum berbicara dengan orang tersebut. Kemungkinan kedua, dia dinilai melanggar sumpah karena pada umumnya niat orang yang bersumpah seperti itu adalah tidak menjalin hubungan dengannya, sehingga sumpahnya berkaitan dengan niat yang biasa dimaksudkannya, seperti penjelasan kami dalam masalah sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain memberi isyarat.

Jika orang yang bersumpah seperti itu memberi isyarat, maka ada dua pendapat madzhab dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, menurut Al Qadhi, dia dinilai melanggar sumpah karena isyarat juga masuk dalam pengertian menulis dan mengirim pesan.

Kedua, dia dinilai tidak melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Al Khaththab. Sebab, isyarat bukan berbicara. Hal ini dipertegas dengan firman Allah ﷻ berikut ini:

وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾
فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى
نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾ فَأَتَتْ بِهِۦ
قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَٰٓأُخْتَ
هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾

"*Dan goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya pohon itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepadamu, lalu makan, minum dan bersenang hatilah kamu. Jika kamu melihat seorang manusia, maka katakanlah, 'Sesungguhnya aku telah bernadzar berpuasa untuk Tuhan yang Maha pemurah, maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun pada hari ini'. Maka Maryam membawa anak itu kepada kaumnya dengan menggendongnya. Kaumnya berkata, 'Hai Maryam, sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang amat mungkar. Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina'.*" (Qs. Maryam [19]: 25-28)

قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً ۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾

"*Zakaria berkata, 'Ya Tuhanku, berilah aku suatu tanda'. Allah berfirman, 'Tanda bagimu ialah bahwa kamu tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal kamu sehat'.*

Setelah itu ia keluar dari mihrab menuju kaumnya, lalu ia memberi isyarat kepada mereka; hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang." (Qs. Maryam [19]: 10-11)

Selain itu, karena berbicara terdiri dari huruf dan suara sementara kedua unsur tersebut tidak ditemukan dalam isyarat. Juga karena berbicara adalah sesuatu yang didengar dan membatalkan shalat. Oleh karena itu, Nabi ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya shalat kita tidak layak dicampur dengan pembicaraan manusia.*"[29]

Isyarat juga berbeda dari berbicara. Jika ada yang mengatakan, Allah ﷻ sendiri berfirman, "*Tanda bagimu ialah bahwa kamu tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam*" (Qs. Maryam [19]: 10), maka menurut kami, ini adalah istitsna yang tidak sejenis berdasarkan argument yang telah kami kemukakan sebelumnya. Oleh karena itu, dikatakan bahwa dia berbicara dengan orang tersebut, bukan memberi isyarat kepadanya.

---

29 *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (Masalah: 180, hadits no. 8).

Pasal: Orang yang bersumpah tadi berbicara dengan orang yang disumpahi untuk keperluan menyampaikan isi sumpahnya

Jika orang bersumpah tadi berbicara dengan orang yang disumpahi untuk keperluan menyampaikan isi sumpahnya, maka menurut Imam Ahmad, dia dinilai telah melanggar sumpah. Karena dia berkeinginan berbicara dengan orang yang disumpahi itu. Kami pun telah meriwayatkan dari Abu Bakarah Nufai' bin Al Harits bahwa dia pernah bersumpah tidak akan berbicara dengan saudaranya Ziyad. Ketika Ziyad hendak berangkat menunaikan ibadah haji, Abu Bakarah datang menemuinya di istana Ziyad, lalu menarik seorang putra Ziyad yang masih kecil dalam asuhannya, lantas berkata, "Wahai keponakanku, ayahmu hendak berangkat haji, dan barangkali dia melewati kota Madinah, lalu datang menemui Ummu Habibah istri Rasulullah ﷺ berdasarkan garis keturunan ini yang diklaimnya, sementara dia sendiri tahu bahwa garis keturunan tersebut tidak benar dan tindakannya tersebut tidak halal baginya."

Setelah itu Abu Bakarah pun bangkit lalu keluar. Ini mengindikasikan bahwa dia belum berkeyakinan bahwa tindakannya itu adalah berbicara dengan Ziyad. Alasan pendapat pertama adalah Abu Bakarah sebenarnya ingin menyampaikan pesannya dengan tujuan Ziyad mendengarnya dan memahaminya, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang berbicara langsung dengannya.

Pasal: Orang yang bersumpah tadi memanggil orang yang disumpahi itu, namun yang dipanggil tidak mendengar panggilan tersebut lantaran sibuk atau lalai.

Jika orang yang bersumpah tadi memanggil orang yang disumpahi itu, namun yang dipanggil tidak mendengar panggilan

tersebut lantaran sibuk atau lalai, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Ini adalah nash dari Imam Ahmad, karena dia pernah ditanya tentang seseorang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan si fulan, kemudian dia memanggil orang tersebut, namun panggilan itu tidak didengarnya, maka menurut Imam Ahmad, dia dinilai telah melanggar sumpah sebab dia ingin berbicara dengan objek yang disumpahinya. Ini karena tindakannya itu dikategorikan juga dalam berbicara.

Ada yang mengatakan, aku telah berbicara dengannya namun dia tidak mendengarnya. Jika orang yang diajak bicara itu jenazah atau orang yang tidak berada di tempat atau pingsan atau tuli dan tidak menyadari dia sedang diajak bicara, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i. dihikayatkan dari Abu Bakar bahwa dia dinilai melanggar sumpah dengan memanggil orang yang telah meninggal dunia, sebab Nabi ﷺ pernah berbicara dengan orang yang sudah meninggal dan memanggil mereka. Beliau bersabda, "*Kalian tidak bisa mendengar apa yang aku katakan kepada mereka.*"[30]

Menurut kami, Allah ﷻ berfirman,

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ ۖ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾

"*Dan tidak (pula) sama orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati. Sesungguhnya Allah memberi pendengaran kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang didalam kubur dapat mendengar.*" (Qs. Faathir [35]: 22)

---

30 *Takhrij* haidts ini telah disebutkan sebelumnya (hadits no. 1).

Selain itu, juga karena panca indera mereka sudah tidak berfungsi lagi dan jiwanya pun telah berpisah dari raga, sehingga sangat tidak mungkin orang yang tidak berada di tempat dan jauh mendengar panggilan tersebut. Yang dilakukan Nabi ﷺ tersebut adalah karamah dan keistimewaan yang diberikan kepada beliau, sehingga tidak bisa diberlakukan pada yang lain.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, lalu dia memberi salam kepada objek yang disumpahinya.

Jika orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, lalu dia memberi salam kepada objek yang disumpahinya, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Sebab, salam adalah perkataan yang juga membatalkan shalat.

Jika dia memberi salam kepada sekelompok orang yang di dalamnya ada pria yang disumpahi tadi, atau dia berbicara dengan sejumlah orang, maka kalau yang dimaksudkan oleh orang yang bersumpah itu objek yang disumpahi yang berada bersama sekelompok orang, maka dia dinilai melanggar sumpah, sebab dia telah berbicara dengan orang yang telah disumpahinya. Namun jika yang dimaksudkannya kelompok orang tersebut, maka dia dinilai belum melanggar sumpah.

Al Qadhi berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini juga pendapat madzhab Syafi'i. sebab, lafazh yang bersifat *aam* mengandung makna khas. Oleh karena itu, sumpah orang tersebut disesuaikan dengan niatnya. Namun jika dia mengungkapkan sumpahnya secara muthlaq, maka dia dinilai telah melanggar sumpah. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Al Hasan, Abu Ubaid, Imam Malik dan Abu Hanifah. Sebab, orang yang bersumpah tadi berbicara dengan

semua orang yang disalaminya. Selain itu, karena maksud lafazh sumpah tersebut adalah *aam*, sehingga maknanya digiring pada maksud tersebut.

Al Qadhi pun berpendapat, dalam masalah ini ada dua riwayat, yaitu:

Pertama, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena lafazh yang bersifat *aam* layak diperuntukkan bagi lafazh yang bersifat *khash*. Oleh karena itu, dia dinilai tidak melanggar sumpah, sebab kemungkinan tersebut. Namun pendapat yang pertama lebih utama karena kemungkinan ini kurang kuat (marjuh) sehingga yang digunakan adalah yang rajah (yang kuat), seperti kasus lafazh majazi yang mengandung makna yang tidak popular, sehingga maknanya boleh digiring pada makna hakiki.

Jika orang yang bersumpah tidak mengetahui bahwa objek yang disumpahi tadi berada di tengah-tengah kelompok yang disalami, maka ada dua riwayat dalam masalah ini, yaitu:

Pertama, dia dinilai tidak melanggar sumpah karena dia tidak berniat seperti itu, sehingga kasusnya mirip dengan kasus orang yang mengecualikannya.

Kedua, dia dinilai melanggar sumpah karena dia meniatkan sumpahnya lewat salam yang disampaikannya kepada sekelompok orang tersebut, sedangkan dia termasuk bagian dari kelompok tersebut dan ini posisinya seperti kasus orang yang lupa. Jika dia memang sendirian, lalu dia memberi salam kepadanya tanpa diketahuinya, maka menurut Imam Ahmad, dia dinilai melanggar sumpah, namun ada kemungkinan lainnya, dia tidak melanggar sumpah berdasarkan kasus orang yang lupa dan orang yang tidak tahu.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, kemudian sumpah itu sampai kepada pihak yang disumpahi.

Jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, kemudian sumpah itu sampai kepada pihak yang disumpahi, seperti dia berkata, "Coba selidiki hal itu atau pergilah!", maka menurut ulama-ulama madzhab kami, dia dinilai telah melanggar sumpah. Sementara ulama madzhab Abu Hanifah berpendapat bahwa dia tidak melanggar sumpah dengan jumlah sedikit, karena ini adalah lanjutan perkataan pertama sementara konsekuensi dari sumpahnya itu adalah tidak berbicara dengan pihak yang disumpahi secara verbal dan musta`nafan.

Selain itu, ulama madzhab kami berargumen bahwa meskipun sedikit tetap termasuk perkataannya yang memiliki hakekat dan itu ditemukan setelah sumpahnya diucapkan, sehingga dia dinilai melanggar sumpah, sebagaimana kalau dia memisahkannya. Selain itu, pernyataan mereka bahwa sumpah tersebut menimbulkan konsekuensi adanya komunikasi yang dimulai lagi, maka menurut kami, pembicaraan yang dimulai lagi tersebut bukan pembicaraan yang pertama berdasarkan argumentasi bahwa kalau dia memotong pembicaraannya maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Qiyas madzhab menyatakan bahwa dia tidak melanggar sumpah, karena indikasi kelanjutan pembicaraan tersebut dengan sumpahnya mengarah pada maksud pembicaraan yang dimulai kembali setelah pembicaraan pertama selesai, sehingga dia dinilai tidak melanggar sumpah. Kasus ini seperti kasus niat yang ditemukan dalam sumpah secara hakiki, dimana jika orang yang bersumpah berniat berbicara dengan perkataan yang lain, maka dia dinilai belum melanggar sumpah menurut kedua madzhab tersebut.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, kemudian dia shalat dengan pihak yang disumpahi itu sebagai imam, lalu dia memberi salam saat menyelesaikan shalat.

Jika orang yang bersumpah tidak akan berbicara dengan orang lain, kemudian dia shalat dengan pihak yang disumpahi itu sebagai imam, lalu dia memberi salam saat menyelesaikan shalat, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Ini adalah nash dari Imam Ahmad. Ini juga pendapat yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah.

Sementara ulama madzhab Syafi'i berpendapat, bahwa dia dinilai telah melanggar sumpah karena dia yang memulai berbicara dengan pihak yang disumpahi lewat salam yang disampaikannya kepada jamaah.

Menurut kami, salam tersebut adalah ucapan yang ditetapkan secara syar'i dalam shalat, sehingga orang yang bersumpah tadi belum dinilai melanggar sumpah, seperti halnya takbir yang dilakukannya. Selain itu, hadits yang menjelaskan bahwa dengan salamnya itu tidak wajib dan jika orang yang bersumpah meniatkan hal itu dalam shalat, kemudian dia mengawalinya, maka dia dinilai belum melanggar sumpah, sebab itu adalah ucapan Allah, bukan ucapan manusia.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan berbicara, kemudian dia membaca.

Jika seseorang bersumpah tidak akan berbicara, kemudian dia membaca, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam *Syafi'i.* sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat, jika orang yang bersumpah itu membaca surah atau doa dalam shalat, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Namun jika dia membaca sesuatu selain ayat atau doa dalam shalat, maka dia dinilai

telah melanggar sumpah, karena saat itu dia sedang berbicara dengan menggunakan perkataan Allah.

Jika dia berbicara untuk berdzikir kepada Allah, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Sedangkan menurut konsekuensi madzhab Abu Hanifah, dia dinilai telah melanggar sumpah, sebab itu adalah perkataan. Allah ﷻ berfirman,

وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٦﴾

"*Dan Allah mewajibkan kepada mereka kalimat-takwa dan adalah mereka berhak dengan kalimat takwa itu dan patut memilikinya. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*" (Qs. Al Fath [48]: 26)

Selain itu, Nabi ﷺ bersabda, "*Perkataan yang paling utama ada empat, yaitu: (a) Subhanallah, (b) alhamdu lillah, (c) la ilaha illallah, dan (d) allahu akbar.*"[31]

Beliau juga bersabda, "*Dua ucapan yang ringan di lidah lagi berat di timbangan, dicintai oleh Ar-Rahman adalah subhanallah wa bihamdihi dan subhanallahil azhim.*"[32]

Menurut kami, secara *urf*, perkataan tidak digunakan kecuali pada perkataan manusia. Oleh karena itu, ketika Nabi ﷺ bersabda,

---

[31] HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Sumpah dan nadzar, 11/575 secara *mu'allaq*), Ahmad (Musnad Ahmad, 4/36 dan 5/20) dari hadits Samurah. Redaksinya adalah, "*Sebaik-baik perkataan setelah Al Qur'an ada empat dan itu termasuk ungkapan Al Qur'an juga, yaitu: ....*"

[32] HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Sumpah dan nadzar, 11/6682), Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Dzikir dan doa, bab: Keistimewaan bacaan tahlil, tasbih dan doa, 4/2072/31), Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Adab, 2/3806), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 2/232).

"*Sesungguhnya Allah membicarakan urusan-Nya sekehendak hati-Nya, dan Dia telah menetapkan bahwa kalian tidak boleh berbicara dalam shalat*",[33] maka ini tidak mencakup permasalahan yang diperselisihkan.

Zaid bin Arqam berkata: Kami pernah berbicara dalam shalat, hingga akhirnya ayat وَقُومُوا لِلَّهِ قَٰنِتِينَ "*dan berdirilah di hadapan Allah dengan penuh kerendahan hati*" (Qs. Al Baqarah [2]: 238) diturunkan kepada kami, kami pun diperintahkan untuk tidak lagi berbicara dalam shalat dan perkataan apa pun dilarang sejak saat itu.[34]

Allah ﷻ berfirman,

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾

"*Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. Dan sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 41)

Dalam ayat ini, Allah ﷻ memerintahkan Nabi Zakaria ﷺ agar membaca tasbih bersamaan dengan memutuskan semua jenis perkataan. Selain itu, karena sesuatu yang dianggap tidak melanggar

---

[33] HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Tauhid, 13/505, secara mu'allaq), Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Shalat, 1/924), An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Lupa, 3/1220), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 1/377, 435 dan 463).

[34] HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Amalan yang dilakukan dalam shalat, 3/1200), Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Masjid, bab: Larangan berbicara dalam shalat, 1/35/383), Abu DAud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Shalat, 1/949), At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: Shalat, 2/405), An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Lupa, 3/1218), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 4/368).

dalam shalat dianggap juga tidak melanggar seperti memberi isyarat. Pendapat yang mereka kemukakan tadi dimentahkan dengan bacaan surat dan tasbih dalam shalat dan Allah ﷻ pun menyebutkan amalan yang disyariatkan di dalam shalat. Jika ada seseorang meminta izin, kemudian orang yang bersumpah membaca, "*Masuklah ke dalamnya dengan sejahtera lagi aman*" (Qs. Al Hijr [15]: 46) dimana yang dimaksudkan oleh orang tersebut adalah bacaan ayat Al Qur`an, maka dia dinilai tidak melanggar sumpah. Namun jika yang dimaksudkannya bukan bacaan ayat Al Qur`an maka orang tersebut dinilai telah melanggar sumpah.

Pasal: Orang yang bersumpah, tidak akan berbicara selama tiga hari atau tiga malam.

Jika seseorang bersumpah, tidak akan berbicara selama tiga hari atau tiga malam, maka dia tidak boleh berbicara selama rentang waktu tersebut, baik siang atau pun malam, kecuali jika dia meniatkannya. Sebab, Allah ﷻ berfirman,

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ۗ وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾

"*Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. Dan sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari.*" (Qs. Aali Imraan [3]: 41)

Dalam ayat lain, Allah ﷻ berfirman,

ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾

"*Tanda bagimu ialah bahwa kamu tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal kamu sehat.*" (Qs. Maryam [19]: 10)

Setiap lafazh yang diungkapkan dalam kedua ayat ini merupakan ungkapan terhadap dua masa atau waktu. Allah ﷻ berfirman,

۞ وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ

"*Dan telah Kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) sesudah berlalu waktu tiga puluh malam, dan kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi), maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 142)

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan menjamin sebuah harta, kemudian dia memberi jaminan dengan tubuh manusia.

Jika seseorang bersumpah tidak akan menjamin sebuah harta, kemudian dia memberi jaminan dengan tubuh manusia, maka menurut ulama madzhab kami, dia dinilai melanggar sumpah, karena harta menuntut orang tersebut memberikan jaminan jika memang yang dijaminkan terhalang untuk diserahkan.

Menurut qiyas, dia dinilai tidak melanggar sumpah, karena dia belum memberikan jaminan harta, tetapi dia berkewajiban membayar

harta tersebut lantaran adanya kendala menghadirkan yang dijaminkan. Sedangkan yang sebelum itu, maka dia tidak berkewajiban, ini tidak disebut sebagai sebuah jaminan atau tanggungan harta dan tidak benar menghilangkannya. Ada yang mengatakan, sesuatu yang dijaminkan dengan harta bisa dijaminkan dengan tubuh. Ini adalah madzhab Imam Abu Hanifah dan Syafi'i.

Pasal: Orang yang bersumpah tidak akan menggunakan lagi seorang budak, kemudian budak itu melayaninya sedangkan orang tersebut hanya diam, tanpa memerintahkan dan melarangnya.

Jika seseorang bersumpah tidak akan menggunakan lagi seorang budak, kemudian budak itu melayaninya sedangkan orang tersebut hanya diam, tanpa memerintahkan dan melarangnya, maka menurut Al Qadhi, jika budak itu adalah budaknya maka majikan tersebut dinilai telah melanggar sumpah. Namun jika orang itu bukan budaknya, maka dia dinilai belum melanggar sumpah. Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah. Sebab, biasanya budaknya melayani majikannya berdasarkan hak yang dimilikinya pada budak tersebut, sehingga makna sumpahnya itu adalah, tugas melayaniku jangan sampai menghalangi dirimu. Jika sang majikan tidak melarang sang budak, maka dia dinilai telah melanggar sumpah.

Abu Al Khaththab berpendapat, dia dinilai melanggar sumpah dalam kedua kondisi tadi, karena dia mengakui pelayan yang dilakukan oleh budak tersebut dianggap sebagai penggunaan. Selain itu, karena orang tersebut tidak dinilai melanggar sumpah pada budaknya juga melanggar pada budak yang bukan miliknya, seperti halnya semua benda.

Imam Syafi'i berpendapat, dia dinilai tidak melanggar sumpah dalam kedua kondisi tersebut, sebab dia hanya bersumpah untuk perbuatan dirinya sendiri, dan dia tidak dinilai melanggar sumpah ketika terbukti ada orang yang berbuat untuknya, seperti halnya semua perbuatan.

Pasal: Orang yang bersumpah atas nama Allah tidak akan melakukan sesuatu, lalu ada yang mengatakan kepadanya, "Sumpahku ada dalam sumpahmu".

Jika seseorang bersumpah atas nama Allah tidak akan melakukan sesuatu, lalu ada yang mengatakan kepadanya, "Sumpahku ada dalam sumpahmu", maka dia tidak wajib melakukan sesuatu karena sumpah pertama bukan keterangan bagi sumpah yang kedua. Jika orang yang bersumpah berniat bahwa dia harus melakukan sumpah tersebut seperti yang diwajibkan kepada orang lain, maka hukumnya tidak wajib bagi dirinya. Pendapat ini dikemukakan oleh AlQadhi dan ini juga pendapat madzhab Imam Syafi'i. sebab, sumpah atas nama Allah tidak bisa dibenarkan dengan menggunakan bahasa kinayah. Selain itu, karena kafarat sumpah tidak bisa dikaitkan dengannya karena kondisi lafazh sumpah yang suci lantaran menggunakan nama atau sifat Allah yang suci pula dan itu tidak ditemukan dalam bahasa kinayah.

Jika seseorang bersumpah menjatuhkan talak, kemudian orang lain berkata kepadanya, "Sumpahku dalam sumpahmu", dimana dia berniat bahwa sumpah itu wajib aku laksanakan seperti yang diwajibkan atas dirimu, maka sumpahnya itu berlaku. Ini adalah nash dari Imam Ahmad.

Imam Ahmad juga pernah ditanya tentang seorang pria yang bersumpah menjatuhkan talak, untuk tidak berbicara dengan seseorang, lalu ada yang berkata kepadanya, "Aku juga seperti sumpahmu itu",

maka Imam Ahmad menjawab, dia wajib melaksanakan sumpah yang diucapkan oleh temannya tadi. Sebab, bahasa kinayah masuk dalam talak. Begitu pula dengan sumpah memerdekakan budak dan zhihar. Namun jika dia tidak meniatkan sesuatu, maka sumpah itu tidak berlaku, karena bahasa kinayah tidak bisa digunakan tanpa ada niat dan ini pun bukan ungkapan yang jelas.

Jika yang dikatakan kepadanya itu tidak bersumpah sama sekali, tetap yang dimaksudkannya adalah dia wajib melaksanakan sumpah tersebut seperti yang diwajibkan kepada yang lain, maka orang yang dikatakan tadi bersumpah, maka sumpah pihak yang mengatakan tadi tidak berlaku, meskipun sumpah tersebut berkenaan dengan talak atau pun pemerdekaan budak. Sebab, harus ada sesuatu yang dijadikan sebagai objek kinayah, sementara dalam kasus ini tidak ada yang dijadikan sebagai kinayah.

Dalam kesempatan yang lain, Al Qadhi berpendapat tentang orang yang berkata, "Sumpah transaksi jual beli mengharuskan diriku", bahwa jika dia mengetahuinya dan meniatkan semua yang ada di dalamnya, maka sumpahnya berlaku untuk semua yang ada di dalamnya. Ini adalah pendapat yang bertentangan dengan pendapat yang dikemukakan dalam masalah ini, sehingga ada dua pendapat ulama madzhab.

Pasal: Orang yang berkata, "Sumpah-sumpah transaksi jual beli mengharuskanku".

Jika seseorang berkata, "Sumpah-sumpah transaksi jual beli mengharuskanku", maka Abu Abdullah bin Baththah mengatakan bahwa aku pernah berada di sisi Abu Al Qasim Al Kharqi saat ada seseorang bertanya kepadanya perihal sumpah jual beli, maka dia menjawab, "Aku tidak memberi fatwa apa pun tentang masalah ini, dan

aku pun tidak pernah menemukan ada seorang syaikh kami yang memberi fatwa dalam masalah sumpah seperti ini. Ayahku Abu Ali pernah merasa takut berkomentar tentang masalah ini."

Setelah itu Abu Al Qasim berkata: Kecuali jika orang yang bersumpah berkomitmen dengan sumpah-sumpah yang ada di dalamnya."

Kemudian orang yang bertanya berkata kepadanya, "Dia mengetahuinya atau tidak mengetahuinya?"

Abu Al Qasim menjawab, "Ya, sumpah jual beli adalah sumpah yang ditetapkan oleh Al Hajjaj,[35] dimana dia diminta bersumpah ketika melakukan transaksi jual beli, dan permasalahan tersebut sangat penting bagi pihak penguasa atau yang berwenang. Jual beli di masa Nabi ﷺ dan khulafa ar-rasyidin dilakukan dengan jabat tangan.

Ketika Al Hajjaj menjadi penguasa, dia menetapkannya sebagai sumpah yang mencakup makna sumpah atas nama Allah, talak, pemerdekaan budak, dan zakat harta. Oleh karena itu, bagi yang tidak mengetahuinya, maka tidak ada kewajiban sumpah apa pun terhadap dirinya. Sebab, ini tidak termasuk sumpah yang diungkapkan secara terbuka atau jelas. Selain itu, bahasa kinayah dalam sumpah tidak dibenarkan kecuali diketahui disertai dengan niat. Oleh sebab itu, siapa yang tidak mengetahui sesuatu maka dia tidak dibenarkan meniatkannya. Jika dia mengetahuinya dan belum meniatkan akad sumpah yang ada di dalamnya, maka itu juga tidak *shahih* berdasarkan argument yang telah kami kemukakan.

Jika orang itu mengetahuinya dan meniatkan sumpah itu dengan apa yang ada di dalamnya, maka talak dan pemerdekaan budak menjadi

---

[35] Al Hajjaj bernama lengkap Ibnu Yusuf Ats-Tsaqafi, pejabat di masa bani Umayyah yang ditugaskan di Irak dan Khurasan. Dia dikenal sangat keras dan bengis. Dia wafat pada tahun 95 Hijriyah. Lih. Wafayat Al A'yan (2/92-45).

sah, karena sumpah tersebut diberlakukan dengan ungkapan kinayah dan sumpah lainnya yang diucapkan atas nama Allah."

Al Qadhi berkata, "Dalam kasus ini juga sumpahnya berlaku karena itu dianggap sebagai sumpah, sehingga kinayah yang diniatkan berlaku seperti halnya sumpah talak dan memerdekakan budak."

Dalam kesempatan lainnya, Al Qadhi mengatakan, sumpah dengan nama Allah yang diungkapkan dengan bahasa kinayah tidak berlaku. Ini adalah madzhab Syafi'i. Karena, kafarat sumpah harus ditunaikan berdasarkan argument yang telah disebutkan, yaitu adanya penyebutan nama dan sifat Allah yang Maha Suci lagi Maha Agung, dan itu tidak ditemukan dalam bahasa kinayah. *Wallahu a'lam.*

كِتَابُ النُّذُوْرِ

PEMBAHASAN NADZAR

Sumber hukum nadzar berasal dari Al Qur`an, hadits dan ijma'.

Dalam Al Qur`an Allah ﷻ berfirman

يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ

"*Mereka menunaikan nadzar.*" (Qs. Al Insaan [76]: 7)

وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ

"*Dan hendaklah mereka menunaikan nadzar-nadzar mereka*" (Qs. Al Hajj [22]: 29)

Sedangkan dari hadits diriwayatkan dari Aisyah, Dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ.

"Orang yang bernadzar untuk taat kepada Allah maka dia hendaknya melaksanakannya untuk ketaatan, dan orang yang bernadzar dengan perbuatan yang menimbulkan maksiat kepada Allah maka dia hendaknya tidak melaksanakannya."[36]

Diriwayatkan dari Imran bin Hushain, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ يَنْذُرُونَ وَلاَ يُوفُونَ، وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ وَيَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ.

"Sebaik-baik kalian adalah generasi di masaku, kemudian orang-orang berikut yang mengikuti mereka, kemudian orang-orang berikut yang mengikuti mereka, lalu kemudian datang kaum yang bernadzar namun mereka tidak memenuhinya, mereka berkhianat dan tidak amanah, mereka bersaksi dengan hal yang tidak disaksikannya, dan tubuh mereka nampak terlihat gemuk."

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari.[37]

Ukuran sahnya nadzar telah disepakati di kalangan muslim secara umum serta keharusan untuk melaksanakannya.

---

36 *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (4/276).

37 HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Kesaksian, bab: Tidak diterima kesaksian yang menyimpang, 5/2651), At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: Memerdekakan budak, 4/2221 dan 2222), Ahmad (Musnad Ahmad, 4/426, 427, 436, 440), dan Al Baihaqi (Sunan Al Baihaqi, pembahasan: Nadzar, bab: Menyempurnakan nazdar, dan *As-Sunan Al Kubra*, 8/74).

Pasal: Nadzar tidak disunahkan karena dalam riwayat Ibnu Umar, dia meriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau telah melarang bernadzar dan hal ini disebutkan dalam haditsnya,

إِنَّهُ لاَ يَأْتِي بِخَيْرٍ، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ مِنَ الْبَخِيلِ.

"*Nadzar itu tidak dikeluarkan oleh orang baik dan itu hanya dilakukan oleh orang yang bakhil.*" *Mutafaqqun Alaih.*[38]

Ini merupakan bentuk larangan atas dasar tidak disukai atau dibenci serta bukan bentuk larangan yang menunjukkan bentuk pengharaman, karena sekiranya dianggap haram tentu orang yang menyempurnakan atau memenuhi nadzarnya tidak akan mendapatkan pujian dengan nadzar yang telah dilaksanakannya. Selain itu, ukuran dosa dalam ketaatan mereka memenuhi nadzarnya tidak sebesar ukuran dosa dalam melaksanakan sesuatu perbuatan yang haram dan sekiranya nadzar merupakan suatu amalan yang disunahkan maka tentu Nabi ﷺ dan para sahabatnya mengerjakannya.

1852: Masalah: Abu Al Qasim berkata: Orang yang bernadzar untuk taat kepada Allah maka dia hendaknya menyempurnakannya, dan orang yang bernadzar untuk bermaksiat kepada Allah maka dia hendaknya tidak melakukannya, dan membayar kafarat sebagaimana halnya kafarat sumpah.

Nadzar yang disempurnakan dengan amal ibadah seperti shalat, puasa, haji, umrah, berkurban, bersedekah, i'tikaf, jihad dan lain sebagainya, baik dinadzarkan secara mutlaq dengan mengatakan, "Demi Allah, saya akan melaksanakan ini dan itu"; Atau perkataannya

---

[38] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya di awal pembahasan sumpah.

dikaitkan dengan keadaannya, seperti, "Jika Allah menyembuhkan penyakitku, atau menyembuhkan si fulan, atau menemukan kembali uangku yang hilang (maka saya akan melaksanakan nadzarku berupa amal ibadah ini dan itu)" atau perkataan semisalnya. Apabila dia mengetahui keinginan atau harapannya terkabuli maka dia hendaknya menunaikan nadzarnya dengan amal ketaatan kepada Allah. Sedangkan bentuk lainnya yaitu bernadzar dengan tujuan maksiat yaitu dengan mengatakan, "Demi Allah, saya akan merayakannya dengan minum khamer" atau "saya akan membunuh jiwa yang diharamkan untuk dibunuh" dan ungkapan nadzar semisalnya, maka hal ini tidak boleh dilakukan dan dia hendaknya membayar kafarat sumpah karena bentuk perkataan dalam nadzarnya sama dengan dia telah bersumpah.

Dalam hal ini bila dia berkata, "Demi Allah, saya akan menunggangi ternakmu atau menempati rumahku atau mengenakan pakaianku yang paling bagus" atau ungkapan yang semisalnya maka hal ini tidak termasuk dalam bentuk nadzar taat dan maksiat kepada Allah. Jika dia tidak menunaikannya, maka dia harus membayar kafarat sebagaimana kafarat sumpah karena bentuk nadzar tetap termasuk dalam bentuk sumpah yang harus dipenuhi.

Nadzar terdiri dari 7 bagian, yaitu:

Pertama, nadzar berketetapan hati dan marah, dan hal ini yang mengeluarkannya dari kedudukan sumpah, karena menganjurkannya untuk mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan diluar nadzarnya dan tidak membantunya untuk memenuhi nadzarnya, maka hal ini hukumnya tetap termasuk bentuk sumpah, dan hal ini telah kami sebutkan dalam pembahasan Iman.

Kedua, nadzar taat dan berbakti, seperti yang telah disebutkan oleh Al Hiraqi. Dan hal ini harus di sempurnakan nadzarnya dengan dalil

2 ayat yang telah mengabarkan bentuk tersebut dan bentuk nadzar ini terdiri dari 3 macam, yaitu:

a. Keharusan taat dalam menghadapi karunia nikmat yang telah dikabulkan oleh Allah atau diangkat beban hidupnya, seperti perkataannya: Jika Allah menyembuhkanku maka demi Allah saya akan berpuasa sebulan. Dalam hal ini ketaatan yang diwajibkan asalnya termasuk dari kewajiban dalam perkara syariat, seperti puasa, shalat, bersedekah dan haji, dan untuk masalah ini menurut ijma para Ahli Ilmu harus di sempurnakan atau dilaksanakan.

b. Keharusan taat tanpa ada syarat, seperti perkataannya di awal: Demi Allah saya harus berpuasa sebulan. Dalam hal ini dia hendaknya harus menyempurnakannya, dan ini merupakan pendapat kebanyakan Ahli Ilmu. Diantaranya pendapat Ahlul Iraq, madzhab Syafi'i sedangkan pendapat dari sebagian para sahabat: Tidak harus di sempurnakan atau dilaksanakan karena Abu Umar Ghulam Tsa'lab berkata: Nadzar di kalangan kaum arab merupakan bentuk janji yang memiliki syarat. Karena keharusan dalam menunaikan nadzar diantara mereka dilaksanakan sebagai bentuk pengganti atau timbal balik, dan diharuskan didalamnya dengan adanya aqad atau janji seperti jual beli dan sewa menyewa, adapun yang dilaksanakan tanpa pengganti dan perjanjian maka hal itu tidak harus dilaksanakan, seperti hibah.

c. Nadzar taat dan tidak ada dalil atau alasan yang mewajibkannya, seperti: I'tikaf, menjenguk orang sakit, menurut pendapat umum para Ahli Ilmu bentuk nadzar ini harus disempurnakan atau dilaksanakan. Sedangkan menurut pendapat yang diriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa bentuk nadzar ini tidak wajib disempurnakan atau di laksanakan karena nadzar merupakan cabang dari beberapa permasalahan syariat, dan tidak wajib terhadap suatu perkara yang tidak

ada asal syariat yang mewajibkannya. Dan bagi kami, perkataan Nabi ﷺ,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ.

"*Orang yang bernadzar untuk taat kepada Allah maka dia hendaknya mentaati-Nya.*"[39]

Dan mencela mereka yang bernadzar namun tidak menyempurnakannya, dan firman Allah ﷻ,

۞ وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾

"*Dan diantara mereka ada orang yang telah berikrar kepada Allah, 'Sesungguhnya jika Allah memberikan sebahagian karunia-Nya kepada kami, Pastilah kami akan bersedekah dan Pastilah kami termasuk orang-orang yang saleh'. Maka setelah Allah memberikan kepada mereka sebahagian dari karunia-Nya, mereka kikir dengan karunia itu, dan berpaling, dan mereka memanglah orang-orang yang selalu membelakangi (kebenaran). Maka Allah menimbulkan kemunafikan pada hati mereka sampai kepada waktu mereka menemui*

[39] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (4/476).

Allah, Karena mereka Telah memungkiri terhadap Allah apa yang Telah mereka ikrarkan kepada-Nya dan juga Karena mereka selalu berdusta." (Qs. At-Taubah [9]: 75-77).

Diriwayatkan secara *shahih* bahwa Umar berkata kepada Nabi ﷺ, "Sesungguhnya aku telah bernadzar untuk beri'tikaf satu malam di Masjidil Haram." Maka Nabi ﷺ berkata kepadanya, "*Sempurnakanlah nadzarmu.*"[40]

Hal ini karena Umar mengharuskan dirinya melaksanakan taqarrub atau mendekatkan dirinya kepada Allah dengan berbakti, maka Beliau mewajibkannya kepada umar untuk menunaikan nadzarnya, sedangkan hal ini menurut ijma' para ulama, bentuk nadzar ini serupa dengan mengharuskan dirinya untuk berkurban atau memberikan hadiah, melaksanakan i'tikaf, atau umrah dan mereka menerimanya namun bukan merupakan bentuk kewajiban untuk menyempurnakan, dan mereka tidak menyebutkan pendapat mereka untuk membatalkan 2 sumber asalnya dan tidak menilai bahwa tidak sah apa yang diriwayatkan dari Abu Umar, tetapi karena sesungguhnya kaum arab menamakannya keharusan dalam nadzar, dan hal itu tidaklah mungkin tanpa syarat.

Upah merupakan bentuk janji dengan syarat, dan hal itu tidak termasuk bentuk nadzar.

Ketiga, nadzar mubham. Yaitu pelakunya berkata: Demi Allah, saya harus melaksanakan sebuah nadzar. Bentuk nadzar ini bila tidak disempurnakan maka tetap wajib membayar kafarat, dan merupakan pendapat mayoritas ulama. Telah diriwayatkan hal itu dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Jabir dan Aisyah.[41]

---

[40] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (4/277).

[41] HR. Abdurrazzaq (pembahasan: Iman dan nadzar, bab: Tidak ada nadzar dalam perbuatan maksiat kepada Allah, 8/440-442, 444, 445).

Demikian pula perkataan dari Al Hasan, Atha`, Thawus, Al Qasim, Salim, Asy-Sya'abi, An-Nakha'i, Ikrimah, Said bin Jabir, Malik, Ats-Tsauri dan Muhammad bin Al Hasan. Tidak ada yang berbeda dalam hal ini kecuali Syafi'i, dia berpendapat, dalam bentuk nadzar ini pelakunya tidak perlu melaksanakan nadzarnya dan tidak perlu membayar kafarat karena diantara bentuk-bentuk nadzar ada yang tidak mengharuskan membayar kafarat.

Menurut kami, diriwayatkan dari Uqbah bin Amir, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Kaffarat dalam nadzar dinamakan kafarat sumpah dan bila keterangannya tidak demikian maka kafarat pada nadzar tentu akan dinamai dengan nama kafarat nadzar.*" (HR. At-Tirmidzi)[42]

Setelah meriwayatkannya At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan *shahih* gharib. Selain itu, karena ini merupakan bentuk nash. Ini juga perkataan yang kami sebutkan dari kalangan para Sahabat dan tabiin. Kami pun tidak adanya perbedaan pendapat pada masa mereka, sehingga pendapat ini merupakan bentuk ijma'."

Keempat, nadzar maksiat, menurut ijma' atau kesepakatan para ulama bentuk ini tidak halal atau haram untuk di sempurnakan atau dilaksanakan, karena Nabi ﷺ bersabda, "*Barangsiapa yang bernadzar dengan perbuatan yang menimbulkan maksiat kepada Allah maka dia hendaknya tidak melaksanakannya.*"

Maksiat kepada Allah dalam hal ini haram dan wajib bagi pelaku nadzar untuk membayarnya dengan kafarat sumpah. Hal yang sama diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Jabir, Imran bin Hushain

---

[42] HR. At-Tirmidzi (Sunan Abu Daud, Pembahasan: Nadzar, 4/1528), Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Nadzar, 3/13/1265), Abu Daud (pembahasan: Iman, bab: 3/3322 dari hadist Ibnu Abbas, namun sanadnya *dha'if* dan 3/3323 dari hadits Uqbah bin Amir dan sanadnya *shahih*), An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Sumpah, 7/3841), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 4/144, 146, 147).

dan Samurah bin Jundab.[43] Demikian pula pendapat Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para sahabatnya. Lain halnya diriwayatkan dari Ahmad yang menunjukan bahwa dalam bentuk nadzar ini bila tidak di laksanakan maka pelakunya tidak harus membayarnya dengan kafarat sumpah, dia berkata: Diantara orang yang bernadzar dia menginginkan untuk memberikan rumah yang bukan miliknya satu bata merah per satu bata merah atau sedikit demi sedikit: dalam hal ini hendaknya nadzar tersebut tidak dilaksanakan karena bukan hak miliknya dan termasuk bentuk maksiat kepada Allah tidak ada kewajiban baginya membayar kafarat.

Ini adalah makna yang kami maksudkan. Hadits ini juga diriwayatkan dari Masruq dan Asy-Sya'abi. Ini merupakan pendapat madzhab Maliki dan Syafi'i, dengan dasar perkataan Rasulullah ﷺ, "*Tidak ada nadzar yang dilaksanakan dengan berbuat maksiat kepada Allah, begitupula terhadap apa yang tidak dimilikinya.*" (HR. Muslim)[44]

Beliau juga bersabda, "*Tidak ada nadzar bagi lelaki dengan apa yang tidak dimilikinya.*" Muttafaqun alaih[45]

Beliau bersabda, "*Nadzar itu dilaksanakan hanya untuk mencari keridhaan Allah semata.*" (HR. Abu Daud)

Beliau bersabda, "*Orang yang melaksanakan nadzar dengan bermaksiat kepada Allah maka dia hendaknya tidak melaksanakannya.*"

Pelakunya tidak diperintahkan untuk membayar kafarat. Ketika seorang wanita bernadzar dan dia berada bersama orang-orang kafir,

---

43 Lihat footnote sebelumnya.

44 *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (Masalah no. 1629, hadits no. 76).

45 HR. Al Bukhari (pembahasan: Adab, 10/6047), Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Iman, bab: Beratnya pengharaman membunuh manusia, 1/167/104), At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: Nadzar 4/1527), An-Nasa'i (Sunan An-Nasa'i, pembahasan: Sumpah, 7/3822), dan Abu Daud (Sunan Abu Daud, 3/3257).

lalu dia bersegera menemukan unta Rasulullah ﷺ untuk di kurbankan, dan dia berkata: Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya telah bernadzar jika Allah menyelamatkanku maka saya harus menjadikan unta itu menjadi kurbannya, kemudian Rasulullah ﷺ berkata,

بِئْسَ مَا جَزَيْتَهَا، لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ وَلاَ فِيْمَا لاَ يَمْلِكُ الْعَبْدُ.

"*Alangkah buruknya apa yang hendak kamu berikan dalam nadzarmu, tidak ada nadzar yang dilaksanakan dengan bermaksiat kepada Allah dan tidak pula terhadap sesuatu yang tidak di miliki sendiri.*" (HR. Muslim)[46]

Wanita tersebut tidak diperintahkan untuk membayar kafarat. Dan beliau berkata kepada Abu Israil, ketika bernadzar dengan berdiri menghadap matahari, dan tidak duduk, tidak bernaung dan tidak berbicara, maka beliau bersabda,

مُرُوْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ، وَلْيَجْلِسْ وَالْيَسْتَظِلَّ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ.

"*Perintahkan dia untuk berbicaralah, duduk, bernaung dan sempurnakan puasanya.*" (HR. Al Bukhari)[47]

Dan tidak memerintahkannya untuk membayar kafarat. Karena nadzar harus dilaksanakan dalam bentuk ketaatan, sedangkan bentuk nadzar di atas (nadzar yang hendak mengurbankan unta Nabi ﷺ) di nilai menunjukan keharusan dilaksanakan dengan perbuatan maksiat karena nadzarnya tidak mengikat dan sedikitpun tidak mewajibkan, seperti bersumpah tanpa ada keterikatan dengan sesuatupun, dan sisi

[46] HR. Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Talak, 3/2192) dan Ahmad (Musnad Ahmad, 2/185). Sanad hadits ini hasan.

[47] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (4/314).

awal, telah diriwayatkan oleh Aisyah sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ.

"*Tidak ada nadzar dalam maksiat kepada Allah, dan kaffaratnya tetap kaffarat sumpah.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Musnadnya, dan Abu Daud dalam Sunannya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini Gharib."[48]

Diriwayatkan dari Abu Hurairah[49] dan Imran bin Husain dari Nabi ﷺ seperti makna dan redaksi hadits tersebut.

Diriwayatkan juga oleh Al Juzjani, dengan sanadnya dari Imran bin Hushain, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

النَّذْرُ نَذْرَانِ فَمَا كَانَ مِنْ نَذْرٍ فِى طَاعَةِ اللهِ فَذَلِكَ لَكَ وَفِيهِ الْوَفَاءُ، وَمَا كَانَ مِنْ نَذْرٍ فِى مَعْصِيَةِ اللهِ فَذَلِكَ لِلشَّيْطَانِ، وَلاَ وَفَاءَ فِيهِ فَيُكَفِّرُهُ مَا يُكَفِّرُ الْيَمِينَ.

"*Nadzar terdiri dari 2 bentuk; jika nadzarnya itu dalam rangka taat kepada Allah maka itu boleh engkau laksanakan, dan hendaknya dipenuhi, dan nadzar dalam rangka bermaksiat kepada Allah, maka*

---

48 *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (Masalah no. 1794, hadits no. 89).

49 Hadits Abu Hurairah ini disebutkan oleh Ibnu Hajar dalam *Talkhish Al Habir* (4/175).

diperuntukkan bagi syetan dan dia hendaknya tidak melaksanakannya, namun dia harus membayarnya dengan kaffarat sumpah."[50]

Ini merupakan nash, karena menunjukan nadzar termasuk bentuk sumpah, dengan dalil yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda,

النَّذْرُ حِلْفَةٌ

"*Nadzar adalah bentuk sumpah.*"[51]

Selain itu, Nabi ﷺ berkata kepada saudara perempuan Uqbah, ketika dia bernadzar melakukan perjalanan berjalan kaki menuju Baitul haram, dan ketika dia bernadzar demikian dia tidak mampu menyempurnakannya maka, "*Dia membayar kaffaratnya dengan kafarat sumpah.*"

Hadits ini shahih dan diriwayatkan oleh Abu Daud.[52]

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Hendaknya kamu berpuasa 3 hari.*"

---

50 HR. An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Sumpah dan nadzar7/3854), Al Hakim (Al Mustadraka, pembahasan: Nadzar, 4/305), dan Al Baihaqi (pembahasan: Sumpah, bab: Hal yang dilakukan dalam kafarat sumpah, 10/70).

51 *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (masalah no. 1794, hadits no. 89).

52 Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Balasan buruan, 4/1866), Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Nadzar, 3/11/1264 dan 3/13/1265), Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan Nadzar dan sumpah, 3/234), An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Sumpah, 7/824), At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: Nadzar, 4/1544), Ad-Darimi (Sunan Ad-Darimi, pembahasan: Nadzar, 4/2334 dan 2335), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 1/239, 253, 311, dan 4/143, 145, 149, 151, 152 dan 201).

Ahmad berkata: Saya berpendapat demikian pula. Ibnu Abbas berkata terhadap wanita yang bernadzar dengan menyembelih anak laki-lakinya, "Bayarlah kaffaratmu dengan kafarat sumpah."[53]

Meskipun pelakunya bersumpah untuk melakukannya dengan perbuatan maksiat maka dia hendaknya tidak melaksanakannya dan menggantinya dengan membayar kaffaratnya, dan meskipun dia telah menunaikan nadzar maksiatnya maka diapun tetap harus membayar kafarat.

Hadits-hadits mereka maknanya tidak menunjukan menunaikan nadzar maksiat kepada Allah. Hal ini terdapat perbedaan pendapat, dan telah datang dengan jelas keterangan dari riwayat Muslim, yang telah menunjukan hal ini juga, bahwa tujuan hadits adalah, "*Sumpah bukan untuk memutuskan hubungan silahturahim*"[54] yaitu tidak dibenarkan bersumpah untuk hal tersebut. Meskipun tidak diterangkan kafarat dalam hadits-hadits mereka, namun telah diterangkan hal itu dalam hadits-hadits yang kami kemukakan. Yaitu bahwa perbuatan nadzar maksiat seseorang tidak ada kaffaratnya sebagaimana dia bersumpah untuk melaksanakan perbuatan maksiat, lalu dia melaksanakan perbuatan maksiat tersebut. Dan keharusan membayar kafarat adalah suatu yang telah ditetapkan karena Nabi ﷺ telah menentukannya dan melarang melaksanakan perbuatan maksiat.

---

[53] HR. Al Baihaqi (Sunan Al Baihaqi, pembahasan: Sumpah, bab: Orang yang bernadzar dengan menyembelih anaknya atau dirinya, 10/72). Setelah itu dia berkata, "Sanad hadits ini *shahih.*"

[54] HR. Abu Daud (pembahasan: Thalaq, bab: Thalaq sebelum nikah, 3/3274 dan pembahasan: Sumpah dan nadzar, bab: Sumpah memutuskan silahturahim, 3/3274), An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Sumpah dan nadzar, bab: Bersumpah dengan sesuatu yang tidak di miliki, 7/3801), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 2/185).

Sanad hadits ini hasan.

Kelima, nadzar mubah, seperti memakai pakaian, menunggangi ternak, dan menjatuhkan thalaq kepada istri, dan hal ini sebab pelaku nadzar dalam keadaan bingung dengan perbuatannya namun tetap melaksanakannya, sebagaimana diriwayatkan bahwa seorang wanita datang menemui Nabi ﷺ lalu dia berkata: Sesungguhnya saya telah bernadzar untuk memukul kepalaku dengan rebana, maka Rasulullah ﷺ berkata, "*Sempurnakanlah nadzarmu.*" (HR. Abu Daud)[55]

Karena bila seseorang bersumpah untuk melaksanakan perbuatan yang Mubah maka hendaknya dilaksanakannya, demikian pula bila seseorang bernadzar dengan melaksanakan hal yang mubah, karena nadzar adalah bentuk sumpah. Dan jika pelakunya hendak meninggalkan atau tidak melaksanakan nadzarnya maka dia tetap harus membayar kafarat sumpahnya. Dalam takhrij lainnya berpendapat bahwa nadzar mubah tidak ada kafarat bagi yang tidak melaksanakannya, dan para sahabat kami mereka berkata dengan memberi contoh mengenai seseorang yang bernadzar dengan beri'tikaf atau shalat di mesjid tertentu, namun dalam pelaksanaannya dia melakukannya di tempat lain dan bukan di mesjid yang telah ditentukannya, atau dia bernadzar dengan mensedekahkan semua hartanya namun dalam pelaksanaannya dia hanya mensedekahkan sepertiga dari hartanya saja dan hal ini tidak ada kafarat baginya.

Malik dan Syafi'i berpendapat, tidak ada keterikatan dalam pelaksanaan nadzarnya, karena Nabi ﷺ bersabda,

---

[55] HR. Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Sumpah dan nadzar, bab: Hal yang diperintahkan dalam menyempurnakan nadzar, 2/213), At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan Manaqib, bab: Manaqib Umar رضي الله عنه, 5/3690), Ahmad (Musnad Ahmad, 5/353, 356), Al Baihaqi (Sunan Al Kubra, pembahasan: Nadzar, bab: Hal yang dipenuhi dalam nadzar, 10/77), dan Ibnu Hibban (pembahasan: Nadzar, 6/286 dan 287).

Hadits ini dinilai *shahih* dalam *Irwa' Al Ghalil* (2588).

لاَ نَذْرَ إِلاَّ فِيْمَا ابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُ اللهِ.

"*Nadzar hanya dilaksanakan untuk mencari keridhaan Allah.*"

Diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, dia berkata: Nabi ﷺ berkhutbah diantara kami, saat itu seorang lelaki sedang berdiri, lalu dia ditanya, kemudian mereka berkata: Abu Israil dia bernadzar untuk berdiri menghadap matahari, tidak berteduh, tidak berbicara dan sambil berpuasa. Maka Nabi ﷺ berkata: "*Perintahkan dia untuk duduk, berteduh dan berbicara dan sempurnakan puasanya.*" (HR. Al Bukhari)

Diriwayatkan dari Anas, dia berkata: Seorang wanita bernadzar dengan melaksanakan perjalanan ke Masjidil Haram dengan berjalan kaki, lalu dia menanyakan hal itu kepada Nabi ﷺ, maka beliau berkata,

"*Sesungguhnya Allah Maha Kaya dengan langkah kakinya, maka laksanakanlah dan hendaknya dengan menggunakan tunggangan.*"[56]

Setelah meriwayatkannya At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan *shahih.*"

Tidak ada perintah diganti dengan membayar kafarat.

Diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ melihat seorang lelaki berdiri lemah, lalu beliau menanyakannya, kemudian mereka menjawab: Dia bernadzar dengan melaksanakan perjalanan ibadah haji dengan berjalan kaki, maka Nabi ﷺ bersabda,

---

56 Hadits ini diriwayatkan At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: Nadzar, 4/1536).

Sanad hadits ini hasan *shahih.*

إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنْ تَعْذِيْبِ هَذَا لِنَفْسِهِ، مُرُوْهُ فَلْيَرْكَبْ.

"Sesungguhnya Allah tidak butuh terhadap tindakannya menyiksa dirinya sendiri dengan berjalan kaki. Perintahkan kepadanya agar menggunakan kendaraan." (*Muttafaq Alaihi*)[57]

Dalam hal ini tidak diperintahkan menggantinya dengan membayar kafarat, karena bentuknya adalah nadzar yang tidak diwajibkan untuk dikerjakannya, dan tidak pula di wajibkan diganti dengan kafarat, seperti bentuk nadzar mustahil atau tidak masuk akal. Dan menurut pendapat kami, hal ini telah dikemukakan pada bentuk macam nadzar sebelumnya. Adapun hadits mengenai pelaksanaan nadzar dengan berjalan kaki, telah diperintahkan sebelumnya bila tidak dilaksanakan maka tetap dengan menggantinya dengan membayar kafarat yang telah disebutkan dalam hadits lainnya, dan telah diriwayatkan oleh Uqbah bin Amir, sesungguhnya saudara perempuannya telah bernadzar dengan melaksanakan perjalanan menuju Masjidil Haram dengan berjalan kaki, lalu hal itu ditanya oleh Rasulullah ﷺ, maka beliau berkata, "*Hendaknya dia melaksanakannya dengan menggunakan kendaraan tunggangan, dan dia hendaknya membayar kafarat.*"

Hadits ini *shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud.

---

57 HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Balasan berburu, 4/1825), Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Nadzar, 3/9, 1263, 1264), Abu Daud (Sunan Abu Daud, pembahasan: Sumpah dan nadzar, 3/3301), At-Tirmidzi (Sunan At-Tirmidzi, pembahasan: Sumpah, 4/1537), An-Nasa`i (Sunan An-Nasa`i, pembahasan: Sumpah, 7/3861 dan 3862), Ibnu Majah (Sunan Ibnu Majah, pembahasan: Kaffarat, 1/21235), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 3/106, 114, dan 183).

Ini adalah tambahan yang wajib dijadikan sebagai rujukan, dan boleh jadi seorang perawi hadits meriwayatkan sebagian dan meninggalkan sebagian lainnya, atau Nabi ﷺ meninggalkan menyebutkan kafarat dalam sebagian hadits lainnya, sebagai bentuk penyempurnaan untuk hadits lainnya. Dan nadzar pada bagian ini jika pelakunya melaksanakannya maka dia telah melaksanakan perbuatan makruh, seperti: Menthalaq istrinya dan hal ini termasuk makruh, dengan dalil perkataan Nabi ﷺ,

أَبْغَضُ الْحَلاَلِ عِنْدَ اللهِ الطَّلاَقُ.

"*Thalaq adalah perbuatan halal yang paling dimurkai Allah.*"[58]

Selain itu, dianjurkan untuk tidak melaksanakannya dan menggantinya dengan membayar kafarat, dan jika dia telah melaksanakan nadzarnya, maka tidak ada kewajibannya untuk membayar kafarat. Perbedaan pendapat dalam bagian ini sama dengan yang terjadi pada bagian sebelumnya.

Keenam, nadzar wajib, seperti melaksanakan shalat wajib, para sahabat kami berkata: Tidak ada keterikatan dalam pelaksanaan nadzarnya. Ini adalah pendapat Syafi'i, karena nadzar adalah keharusan, dan tidak sah dilaksanakan kecuali dengan hal yang wajib baginya dan ketentuan membayar kafarat bila pelakunya meninggalkan melaksanakannya, sebagaimana dia bersumpah untuk melakukannya, dan karena itulah nadzar merupakan bentuk sumpah, dan Nabi ﷺ menyebutkannya merupakan bentuk sumpah. Demikian pula bila pelakunya bernadzar dengan nadzar maksiat atau nadzar mubah, maka

---

58 *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (Masalah no. 1246, hadits no. 3 dan 4).

dia hendaknya tidak melaksanakannya dan menggantinya dengan membayar kafarat.

Ketujuh, nadzar Mustahil atau tidak masuk akal atau bukan-bukan, seperti berpuasa kemarin, dan ini tidak mengikat dan sedikitpun mewajibkan karena tidak menggambarkan keterikatan dan tidak mungkin untuk dilaksanakannya, meskipun dia telah bersumpah untuk mengerjakannya dan tidak ada kewajiban baginya untuk membayar kafarat, dan nadzar adalah hal utama yang harus dilaksanakan lebih awal. Dan kesimpulan pembahasan bab ini sesuai dalam *shahih* madzhab, sesungguhnya Nadzar merupakan bentuk sumpah, kewajibannya sebagaimana yang terdapat dalam sumpah kecuali dalam hal kewajiban menyempurnakan pelaksanaan nadzar, apabila mampu dan memungkinkan untuk dilaksanakan, dan dalilnya berdasarkan perkataan Nabi ﷺ kepada saudara perempuan Uqbah, ketika dia bernadzar dengan berjalan namun dia tidak mampu melaksanakannya, maka Nabi ﷺ berkata, "*Hendaknya dia membayar kafarat sumpahnya.*"

Dalam riwayat lain di sebutkan, "*Maka dia hendaknya berpuasa selama 3 hari.*"

Ahmad berkata: Saya berpendapat demikian pula. Diriwayatkan dari Uqbah, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ.

"*Kaffarat nadzar adalah kafarat sumpah.*" (HR. Muslim)

Sedangkan perkataan Ibnu Abbas terhadap wanita yang bernadzar dengan menyembelih anak laki-lakinya, "Bayarlah kafarat sumpahmu." Karena dia telah menetapkan bahwa hukum sumpah merupakan salah satu bagiannya dan itu termasuk nadzar berketetapan hati, dan demikian pula semuanya selain yang dikecualikan dalam syar'i.

Pasal: Nadzar adalah perbuatan taat, dan hendaknya dilaksanakan dengan perbuatan taat, sebagaimana dikabarkan oleh Abu Israil, bahwa Nabi ﷺ memerintahkannya untuk menyempurnakan puasa dan meninggalkan selainnya karena bentuknya bukan bentuk taat. Dalam permasalahan wajibnya membayar kafarat untuk meninggalkan perbedaan pendapat yang telah kami kemukakan. Dan telah diriwayatkan oleh Uqbah bin Amir, Dia berkata: Saudara perempuanku telah bernadzar dengan berjalan kaki menuju Baitullah disiang hari tanpa tudung pelindung dari terik panas, lalu uqbah menyebutkan hal itu kepada Rasulullah ﷺ, maka beliau berkata, "*Perintahkan saudara perempuanmu agar menunggangi kendaraan, memakai tudung pelindung dari terik panas dan dia hendaknya berpuasa selama 3 hari.*" (HR. Al Juzani dan At-Tirmidzi)

Jika yang tidak dilaksanakan lebih banyak, maka cukup dengan satu kafarat karena semuanya terhitung termasuk dalam satu nadzar dan ditebus dengan satu kafarat juga, seperti satu sumpah untuk beberapa perbuatan. Dalam hal ini Nabi ﷺ tidak memerintahkan saudara perempuan Uqbah bin Amir meninggalkan berpanas terik dan mengenakan tudung pelindung dari terik panas dengan perintah menebusnya dengan banyak kafarat namun tetap ditebus dengan satu kafarat.

1853. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Barangsiapa bernadzar dengan mensedekahkan semua hartanya, maka dia cukup mensedekahkan sepertiganya, sebagaimana diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau berkata kepada Abu Lubabah ketika dia berkata kepada Nabi ﷺ, 'Sesungguhnya ungkapan taubatku kepada Allah dengan melepaskan semua

hartaku'. Lalu Rasulullah ﷺ berkata kepadanya, '*Cukup bagimu mensedekahkan sepertiganya saja'*.

Maksudnya, orang yang mensedekahkan semua hartanya maka cukup baginya dengan jumlah sepertiganya saja. Ini merupakan pendapat Az-Zuhri dan Malik. Diriwayatkan oleh Al Hushain bin Ishaq Al Khiraqi, dari Ahmad, dia berkata: Aku pernah menanyakannya kepada seorang lelaki dan dia berkata, "Semua yang saya miliki untuk kaum miskin adalah sedekah." Dia berkata, "Kafaratnya adalah kafarat sumpah."

Seorang lelaki ditanya, dia berkata, "Apa yang diwariskan dari si fulan maka semua itu untuk kaum miskin." Mereka menyebutkan bahwa dia berkata, "Memberi makan 10 orang miskin."

Rabi'ah berpendapat, dia bersedekah dengan ukuran zakat karena *al muthlaq mahmuulun ala mahmuudi asy-Syar'i* (hal yang umum dipahami berdasarkan ketentuan syariat), dan tidak wajib dalam syar'i kecuali kadar ukurannya sesuai dengan zakat.

Dari Jabir bin Zaid, dia berkata: Jika banyak, dan jumlahnya 2 ribu, dia bersedekah 10, jika setengah yaitu 1000, sedekahnya 7, dan jika jumlahnya sedikit yaitu 500, sedekahnya 5.

Abu Hanifah berpendapat, bersedakah dengan uang zakat seluruhnya. Diriwayatkan dari lainnya 2 riwayat, salah satunya, adalah bersedekah dengannya, dan kedua, sedikit pun tidak harus bersedakah dari hartanya.

An-Nakha'i, Al Batti dan Syafi'i berpendapat, dia bersedekah dengan semua hartanya sesuai dengan perkataan Nabi ﷺ, "*Siapa yang*

bernadzar karena taat kepada Allah maka dia hendaknya mentaatinya."[59]

Karena nadzarnya adalah bentuk ketaatan maka keharusannya untuk memenuhinya, seperti nadzar shalat dan puasa. Bagi kami, sabda Nabi ﷺ kepada Abu Lubabah, ketika dia berkata, "Sesungguhnya dari ungkapan tobatku, aku akan mensedekahkan semua hartaku kepada Allah dan Rasul-Nya", lalu beliau berkata, "*Cukup bagimu bersedekah sepertiga darinya.*"[60]

Diriwayatkan dari Ka'ab bin Malik, dia berkata: Aku berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya sebagai ungkapan taubatku aku akan mensedekahkan semua hartaku kepada Allah dan Rasul-Nya."

Maka Rasulullah ﷺ berkata, "*Ambillah sebagian yang kamu miliki.*" Muttafaqun Alaih.[61]

Dalam riwayat Abu Daud disebutkan, "*Cukup sepertiga dari hartamu.*"

Jika mereka mengatakan bahwa ini bukan termasuk nadzar, dan pelakunya hanya berniat mensedekahkan semua hartanya lalu Nabi ﷺ memerintahkannya untuk membatasinya dengan jumlah sepertiga saja, sebagaimana beliau memerintahkan Sa'ad ketika dia hendak berwasiat dengan seluruh hartanya dan membatasinya dengan jumlah sepertiga saja,[62] maka ini bukan termasuk pertentangan pendapat, karena perbedaan pendapat tersebut hanya pada nadzar dengan menyedekahi semua hartanya.

---

[59] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (pembahasan: Nadzar, hadits no. 1).

[60] HR. Malik (*Al Muwaththa'*, 2/481), dan Abdurrazzaq (Mushannaf Abbdurrazzaq, 8/484/15994).

[61] HR. Al Bukhari (Shahih Al Bukhari, pembahasan: Wasiat, 5/2757), dan Muslim (Shahih Muslim, pembahasan: Tobat, 4/53/2127), dan Ahmad (Musnad Ahmad, 3/454, 456, 459 dan 6/389).

[62] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan sebelumnya (5/379).

Menurut kami, mengenai masalah ini ada 2 jawaban yaitu:

Pertama, perkataan Nabi ﷺ, "*Cukup sepertiga dari hartamu*" berfungsi sebagai dalil yang datang dengan lafazh yang menghendaki jawaban karena hal ini sering digunakan hanya dalam perkara wajib. Jika bimbang dengan keinginan bersedekah, tentu tidak ada keharusan sedikit pun dengan membatasinya dengan menyedekahi sebagiannya.

Kedua, larangan bersedekah lebih dari sepertiganya, dan dalil bahwa hal itu bukan untuk mendekatkan diri kepada Allah karena Nabi ﷺ tidak melarang para sahabatnya untuk mendekatkan diri kepada Allah dan nadzar yang bukan untuk mendekatkan diri kepada Allah tidak harus di sempurnakan.

Pendapat yang dikemukakan oleh Abu Hanifah telah diterangkan sebelumnya. Sedangkan yang dikemukakan oleh Rabi'ah tidak benar karena permasalahan ini bukan termasuk bentuk zakat, sedang sedekah merupakan keharusan dari pihak yang kaya atau berlebih harta kepada kaum fakir miskin, dan sedekah dalam permasalahan ini adalah sedekah yang dilakukan dengan tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Kemudian *Al Mahmuul ala Mahmud Asy-Syar'i Al Muthlaq*, dan ini adalah sedekah dengan tujuan tertentu dan bukan sedekah muthlaq seperti umumnya, kemudian batal meskipun dia bernadzar dengan puasa, karena pelakunya tidak terbebani dengan kewajiban puasa Ramadhan demikian pula shalat.

Apa yang disebutkan oleh Jabir bin Zaid telah berhukum dengan tanpa dalil.

Pasal: Ketika seseorang bernadzar hendak memberi sedekah (sebagian kekayaan yang dia keluarkan karena berharap ridha Allah ﷻ;) dengan mengeluarkan sebagian kekayaannya yang telah ditentukan atau dengan besaran tertentu, contohnya seribu, maka diriwayatkan dari Ahmad, "Dia dibolehkan mengeluarkan sepertiganya, karena sepertiga itu adalah sebagian kekayaan yang mana dia bernadzar hendak menyedekahkannya, sehingga sepertiganya telah mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya."

Namun, yang *shahih* dalam madzhab ini adalah berkewajiban menyedekahkan semuanya, karena kekayaan yang telah ditentukan itu kekayaan yang telah dinadzari, dan kekayaan yang telah dinadzari tersebut merupakan *qurbah* (amal perbuatan yang memiliki tujuan mendekatkan diri kepada Allah), sehingga dia berkewajiban menunaikan semuanya (tanpa mengurangi sedikitpun), seperti seluruh perkara yang dinadzari lainnya, sesuai dengan universalitas firman Allah ﷻ, "*Mereka menunaikan nadzar dan takut akan suatu hari yang adzabnya merata di mana-mana.*" (Qs. Al Insaan [76]: 7).

Akan tetapi nadzar yang diperselisihkan ini adalah bernadzar hendak mengeluarkan semua kekayaan, sesuai dengan *atsar* tersebut atau karena dampak buruk yang bertemu langsung dengan dirinya dalam nadzar mengeluarkan semua harta ini. Beda halnya jika sedekah yang dinadzari di dalam kasus ini menghabiskan semua kekayaannya, sehingga nadzar tersebut sama seperti ketentuan *atsar* tersebut.

Ada kemungkinan jika kekayaan yang dinadzari itu sepertiganya atau kurang dari sepertiga kekayaannya tersebut, maka wajib menunaikan kekayaan yang dinadzarinya (tidak boleh mengurangi sedikitpun). Apabila melebihi sepertiga kekayaannya, maka wajib mengeluarkan sedekah sebesar sepertiga kekayaannya, karena nadzar

itu ketentuan yang di dalamnya mempertimbangkan persyaratan sepertiga kekayaan, sehingga menyerupai wasiat lebih dari sepertiga kekayaannya.

Pasal: Tatkala seseorang bernadzar hendak menyedekahkan kekayaannya dalam jumlah tertentu, lalu dia membebaskan orang yang berutang kepadanya sesuai dengan jumlah kekayaan yang dinadzari tersebut, tujuannya adalah memenuhi nadzarnya, maka pemenuhan nadzar tersebut belum mencukupi bagi dirinya, sekalipun orang yang berutang tersebut termasuk golongan penerima zakat.

Ahmad menyatakan, "Pemenuhan nadzar tersebut belum mencukupi baginya sampai dengan dia menerima sejumlah kekayaan tersebut". Hal itu karena, sedekah menuntut adanya penyerahan hak milik (*tamlik*), sedangkan pemenuhan nadzar tersebut merupakan bentuk penghapusan kewajiban utang (*isqaath*), sehingga belum mencukupinya, seperti penghapusan kewajiban utang untuk membayar zakat.

Ahmad menyatakan dalam kasus seseorang yang bernadzar hendak menyedekahkan sejumlah kekayaan, sedang di dalam hatinya menyatakan seribu dinar misalnya, maka cukup baginya mengeluarkan kekayaan yang dia kehendaki.

Hal itu karena penyebutan istilah kekayaan bisa jadi maksudnya adalah kekayaan yang sedikit. Sedangkan jumlah kekayaan yang dia niatkan sebagai nadzar melebihi kekayaan yang dia sebutkan. Nadzar tidak terikat oleh niat di hati. Sedangkan menurut dalil Qiyas, nadzar yang dia niatkan mengikat dirinya, karena dia menyatakan kekayaan yang memuat suatu kemungkinan tersebut, sehingga ketentuan besar kecilnya nadzar tersebut bergantung pada apa yang dia niatkan, seperti pernyataan sumpah.

Ahmad telah menegaskan secara langsung, dalam kasus seseorang yang bernadzar puasa atau shalat, sedangkan dalam hatinya ada niat lebih dari sekedar yang terucapkan, "Nadzar yang dia niatkan itu bersifat mengikat (tidak boleh dikurangi).", dan ketentuan yang benar memang demikian. *Wallahu a'lam.*

1854 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Apabila seseorang bernadzar hendak berpuasa, sementara dia adalah orang yang sudah lanjut usia, maka dia harus membayar kafarat seperti kafarat sumpah, dan memberi makan satu orang miskin untuk setiap hari.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, bahwasanya apabila seseorang bernadzar hendak menjalankan perintah ibadah tertentu, yang mana dia tidak kuat untuk menjalankannya, atau dia orang yang mampu mengerjakannya, namun dia lemah/ kesulitan untuk menjalankannya, maka dia harus membayar kafarat seperti kafarat sumpah.

Hal tersebut telah dikuatkan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Uqbah bin Amir, "Saudariku bernadzar hendak pergi ke Baitullah dengan berjalan kaki. Lalu dia menyuruhku agar meminta fatwa untuknya kepada Rasulullah ﷺ, lalu aku meminta fatwa kepada beliau, lalu beliau bersabda, '*Suruh dia berjalan kaki dan (atau) berkendaraan.*" (HR. Muttafaq Alaih).

Dalam riwayat At-Tirmidzi, "*Dan suruh dia membayar kafarat seperti kafarat sumpahnya*".

Sedang riwayat Abu Daud, "*Suruh dia berpuasa tiga hari.*"

Diriwayatkan dari Aisyah ؓ, sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda, "*Tidak ada nadzar (yang wajib dipenuhi) dalam hal*

berniat mengerjakan amal perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allah (maksiat), dan kafaratnya seperti kafarat sumpah."

"*Siapa yang bernadzar hendak mengerjakan perintah ibadah tertentu yang mana dia tidak kuat menjalankannya, maka dia wajib membayar kafaratnya seperti kafarat sumpah.*" (HR. Abu Daud). Abu Daud berkata, "periwayat yang meriwayatkannya dari Ibnu Abbas menyatakan hadits ini hadits *mauquf.*"

Ibnu Abbas berkata, "Siapa yang bernadzar hendak mengerjakan perintah ibadah yang mana dia tidak pernah menyebutkannya dalam nadzarnya, maka dia wajib membayar kafarat seperti kafarat sumpah. Siapa yang bernadzar hendak mengerjakan amal perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allah (*maksiat*), maka dia wajib membayar kafarat seperti kafarat sumpah. Siapa yang bernadzar hendak mengerjakan perintah ibadah tertentu yang mana dia tidak kuat menjalankannya, maka dia wajib membayar kafarat seperti kafarat sumpah. Dan siapa yang bernadzar hendak mengerjakan perintah ibadah tertentu, yang mana dia kuat menjalankannya, maka hendaklah dia memenuhi perintah Allah tersebut sesuai dengan nadzar yang telah dia sebutkan."

Lalu tatkala dia memilih membayar kafarat, dan ibadah yang dinadzari selain berpuasa, maka dia tidak dikenai kewajiban yang memenuhi ibadah yang lain. Sedangkan apabila ibadah yang dinadzari berupa puasa, maka dari Imam Ahmad ada dua riwayat; "*pertama*; Dia dikenai kewajiban memberi makan satu orang miskin untuk setiap hari."

Al Qadhi menyatakan, "Ini adalah riwayat yang *ashah*, karena puasa ini adalah puasa yang mana penyebab yang menetapkan kewajibannya secara individual telah ada. Sehingga tatkala dia lemah untuk menjalankannya, maka dia dikenai kewajiban memberi makan

satu orang miskin sebagai pengganti puasa sehari, seperti puasa Ramadhan.

Alasan lain, Pernyataan setiap orang yang bersifat mutlak diletakkan sesuai dengan kewajiban yang telah diketahui berdasarkan sumber hukum syara`. Dan kalau dia lemah untuk menjalankan puasa yang telah disyariatkan, maka dia harus memberi makan satu orang miskin sebagai pengganti puasa sehari, demikian juga ketika dia lemah untuk menjalankan puasa yang dinadzari."

Kedua; dia tidak dikenai kewajiban lainnya, seperti memberi makanan dan lain sebagainya. Hal ini dikuatkan dengan sabda Nabi ﷺ, "*Siapa yang bernadzar hendak mengerjakan perintah ibadah tertentu yang mana dia tidak kuat menjalankannya, maka dia wajib membayar kafarat seperti kafarat sumpah.*"

Sabda Nabi tersebut memberikan kepastian hukum bahwa kafarat sumpah tersebut bisa menutupi semua kewajiban nadzarnya. Alasan lain, nadzar tersebut adalah janji yang mana dia lemah untuk memenuhinya, sehingga yang wajib dia penuhi dalam nadzar tersebut adalah kafarat sumpah, seperti seluruh nadzar lainnya.

Alasan lain, akibat hukum nadzar sama seperti akibat hukum sumpah, kewajiban tersebut harus dijalankan selama bisa dipenuhi, jika kewajiban tersebut berupa amal ibadah yang bertujuan mendekatkan diri kepada Allah. Tidak tepat menganalogikannya dengan puasa Ramadhan, karena dua alasan.

Pertama; puasa Ramadhan boleh diganti dengan memberi makan ketika sulit menjalankannya akibat meninggal dunia, maka demikian pula selama masih hidup, sedangkan nadzar berbeda dengan puasa Ramadhan. Alasan lain, perintah puasa Ramadhan lebih kuat, hal ini terbukti dengan adanya kewajiban membayar kafarat akibat

berhubungan intim di saat berpuasa Ramadhan, dan besarnya dosa seseorang yang berbuka puasa tanpa ada halangan apapun.

Kedua; menganalogikan amal ibadah yang dinadzari dengan amal ibadah yang dinadzari yang lain lebih tepat dibanding menganalogikannya dengan amal ibadah yang diwajibkan langsung berdasarkan sumber hukum syara'. Alasan lain, di dalam nadzar ini telah ditetapkan kewajiban membayar kafarat, sehingga kafarat tersebut telah mencukupi sebagai penggantinya. Berbeda dengan amal ibadah yang diberlakukan berdasarkan sumber hukum syara'.

Pernyataan mereka, "Pernyataan setiap orang yang bersifat mutlak diletakkan sesuai dengan kewajiban yang telah diketahui berdasarkan sumber hukum syara`.", menurut kami, amal ibadah yang dinadzari ini tidak bersifat mutlak, akan tetapi amal ibadah tertentu yang dinadzari, kesimpulannya dia tidak dikenai kewajiban kafarat ketika lemah untuk menjalankannya, seperti kalau dia lemah menjalankan amal ibadah wajib berdasarkan sumber hukum syara'.

Pasal: Apabila dia lemah karena halangan yang datang secara tiba-tiba, contohnya sakit dan sejenisnya, yang diharapkan dapat segera hilang, maka dia boleh menunggu hilangnya halangan tersebut, dan dia belum dikenai kewajiban kafarat maupun kewajiban yang lain, karena waktu pelaksanaannya nadzarnya belum habis. Sehingga orang yang lemah karena halangan tersebut menyerupai orang sakit di saat puasa Ramadhan.

Apabila kelemahan menjalankan nadzarnya itu terus berlanjut sampai dengan halangan tersebut tidak dapat diharapkan segera hilang, kewajiban nadzar itu beralih ke kafarat dan fidyah, sesuai dengan perbedaan pendapat yang telah kami terangkan.

Apabila kelemahan yang diharapkan dapat segera hilang untuk memenuhi kewajiban nadzar puasa tertentu, yang waktunya telah habis, maka dia boleh menunggu sampai dengan dia bisa untuk menunaikannya. Apakah dia dikenai kewajiban kafarat karena habisnya waktu pelaksanaan nadzar tersebut?

Ada dua riwayat, Abu Al Khaththab telah menuturkannya. *Pertama*; wajib membayar kafarat. Karena, dia telah mengacaukan niat menjalankan sesuatu yang dia nadzari, sehingga dia dikenai kewajiban kafarat, sama seperti kasus kalau dia bernadzar hendak berjalan kaki ke Baitullah Al Haram, lalu dia lemah (untuk memenuhi nadzarnya).

Alasan lain, nadzar itu seperti pernyataan sumpah. Kalau seseorang menyatakan sumpah hendak berpuasa satu bulan ini (Rajab misalnya), lalu dia tidak pernah bisa menunaikan puasa pada bulan tersebut, maka dia dikenai kewajiban kafarat, demikian pula di dalam kasus nadzar ini.

Kedua; dia tidak dikenai kewajiban kafarat, karena dia dapat menunaikan puasa yang dinilai mencukupi untuk memenuhi nadzarnya tanpa dianggap lalai menjalankannya. Sehingga dia tidak dikenai kewajiban kafarat sumpah, sama seperti kasus kalau dia berpuasa yang waktunya telah dia tentukan.

Pasal: Apabila dia bernadzar selain puasa, contohnya shalat dan ibadah lain yang sejenis, lalu dia lemah untuk memenuhinya, maka dia tidak dikenai kewajiban kecuali membayar kafarat. Karena untuk nadzar semacam itu, syara' tidak pernah menetapkan penggantinya, sehingga wajib membayar kafarat tersebut, karena dia hanya menentang amal ibadah yang dinadzarinya saja.

Apabila dia lemah untuk memenuhinya karena halangan yang datang secara tiba-tiba, maka aturan hukumnya sama seperti aturan hukum dalam bernadzar puasa, seperti detail yang telah kami terangkan.

1855 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Apabila seseorang bernadzar puasa, dan dia tidak pernah menyebutkan jumlah dan tidak pernah meniatkannya, maka kewajiban puasa untuk memenuhi nadzarnya tersebut minimal puasa sehari, sedangkan bernadzar shalat, kewajiban yang harus dia penuhi minimal dua rakaat.

Sedangkan bila seseorang bernadzar puasa secara mutlak, maka kewajiban puasa untuk memenuhi nadzarnya tersebut minimal puasa sehari, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah minimal puasa ini, karena dalam syara' tidak ada puasa satu kali yang kurang dari sehari, sehingga dia wajib menjalankan puasa sehari, karena puasa sehari adalah jumlah minimal puasa yang tidak meragukan lagi (yakin).

Sementara itu dalam bernadzar shalat secara mutlak, ada dua riwayat. *Pertama*; untuk memenuhi kewajiban nadzar tersebut cukup dengan mengerjakan satu rakaat. Isma'il bin Sa'id telah meriwayatkannya, karena bilangan shalat minimal satu rakaat, karena Witir adalah shalat yang diberlakukan berdasarkan sumber hukum syara', dan shalat witir adalah satu rakaat. Diriwayatkan dari Umar ﷺ, "*Sesungguhnya dia selalu membiasakan diri shalat sunah satu rakaat.*"

Kedua; untuk memenuhi kewajiban nadzar tersebut tidak cukup kecuali dengan mengerjakan dua rakaat. Demikian Abu Hanifah berpendapat. Karena minimal bilangan shalat yang wajib berdasarkan sumber hukum syara' adalah dua rakaat, sehingga harus meletakkan shalat yang dinadzari sesuai dengan kewajiban minimal berdasarkan sumber syara' tersebut.

Sedangkan Witir adalah shalat sunah. Sementara nadzar adalah fardhu, sehingga lebih tepat apabila dianalogikan dengan amal ibadah fardhu. Alasan lain, satu rakaat tidak mencukupi untuk memenuhi ibadah shalat fardhu, sehingga satu rakaat tidak mencukupi untuk memenuhi shalat nadzar, seperti bernadzar hendak melakukan sujud. Imam Syafi'i memiliki dua pendapat seperti kedua riwayat ini.

Sedangkan bila dia menyebutkan jumlah tertentu dalam nadzarnya, maka dia wajib memenuhinya, baik jumlah itu sedikit ataupun banyak. Karena nadzar itu memiliki kekuatan hukum tetap berdasarkan ucapannya, maka demikian pula tentang jumlahnya.

Jadi, apabila dia berniat mengerjakan sejumlah amal ibadah tertentu, maka jumlah yang diniati itu sama seperti dia menyebutkannya secara lisan, karena melalui ucapannya dia berniat mengerjakan sesuatu yang memuat kemungkinan jumlah yang diniati, sehingga dia berkewajiban memenuhinya, sama seperti pernyataan sumpah.

1856 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala seseorang bernadzar hendak berjalan kaki menuju Baitullah Al Haram, maka tidaklah mencukupinya kecuali, dia berjalan kaki dalam menunaikan haji atau umrah, jika tidak maka dia boleh berkendaraan, dan membayar kafarat seperti kafarat sumpah.

Secara garis besar pernyataan tersebut maksudnya adalah, apabila seseorang bernadzar hendak berjalan kaki menuju Baitullah Al Haram, maka dia harus memenuhi nadzarnya. Demikian Malik, Al Auza'i, Syafi'i, Abu Ubaid dan Ibnu Al Mundzir berpendapat. Dan sepengetahuan kami dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama.

Hal itu karena, Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلاَّ إِلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى.

"Janganlah kamu bersusah payah melakukan perjalanan kecuali menuju tiga masjid; Masjidil Haram, masjidku ini (masjid Nabawi) dan Masjidil Aqsha'."

Dan tidaklah mencukupi baginya berjalan kaki kecuali dalam menunaikan ibadah haji atau umrah. Demikian Imam Syafi'i berpendapat. Dan sepengetahuanku tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Hal itu karena berjalan kaki yang dikenal menurut sumber hukum syara' adalah berjalan kaki dalam menunaikan ibadah haji atau umrah. Sehingga tatkala seorang yang bernadzar mengucapkan nadzarnya secara mutlak, maka diletakkan sesuai dengan berjalan kaki yang dikenal menurut sumber hukum syara', dan dia harus berjalan kaki dalam menunaikan ibadah haji atau umrah, karena dia telah bernadzar hendak berjalan kaki.

Lalu, bila dia lemah untuk berjalan kaki, maka dia boleh berkendaraan dan wajib membayar kafarat seperti kafarat sumpah. Riwayat lain yang berbeda diriwayatkan dari Ahmad, "Dia harus membayar *dam* (denda)." Ini adalah pendapat Imam Syafi'i.

Demikian Atha` berfatwa. Hal ini dikuatkan dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, "Bahwasanya saudari Uqbah bin Amir bernadzar hendak jalan kaki ke Baitullah Al Haram, lalu Nabi ﷺ menyuruhnya berkendaraan dan menyembelih hewan *hadyu* (hewan

yang dipersembahkan untuk tanah Haram dan disembelih di sana)" (HR. Abu Daud), namun di dalam sanad hadits ini menyimpan kelemahan.

Alasan lain, karena dia telah mengacaukan kewajiban yang harus dipenuhi saat ihram, sehingga dia harus menyembelih *hadyu*, sama seperti orang tidak memulai ihram dari miqat.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Ibnu Az-Zubair, mereka berkata, "Beliau menunaikan ibadah haji musim haji berikutnya, beliau menunaikan ibadah sambil berkendaraan, yang beliau lakukan jalan kaki, dan beliau melakukan ibadah sambil berjalan kaki, yang beliau pernah lakukan dengan berkendaraan." Hadits serupa telah dikemukakan Ibnu Abbas, dan dia menambahkan, "Dan beliau menyembelih hewan *hadyu*."

Dari Al Hasan diriwayatkan pendapat yang sama seperti ketiga pendapat tersebut. Sedang dari An-Nakha'i ada dua riwayat. *Pertama*; sama seperti pendapat Ibnu Umar. *Kedua*; sama seperti pendapat Ibnu Abbas. Dan yang terakhir ini adalah pendapat Imam Malik.

Abu Hanifah berpendapat, "Dia wajib menyembelih hewan *hadyu*, baik dia lemah untuk berjalan kaki atau mampu berjalan kaki, dan minimal hewan *hadyu* yang disembelih seekor kambing."

Imam Syafi'i berpendapat, "Dalam kondisi lemah untuk berjalan kaki, dia tidak harus membayar kafarat dengan alasan apapun, kecuali dia bernadzar hendak jalan kaki menuju Baitullah Al Haram." Lalu apakah dia wajib menyembelih hewan *hadyu*? Ada dua pendapat. Sedangkan selain Syafi'i menyatakan, "Dalam kondisi lemah untuk berjalan kaki, dia tidak dikenai kewajiban apapun."

Sedangkan menurut kami, permasalahan tersebut sesuai dengan sabda Nabi ﷺ pada saat beliau menyuruh saudara perempuan Uqbah bin Amir tatkala dia bernadzar hendak berjalan kaki ke Baitullah, "*Suruh dia*

berjalan kaki, dan (atau) berkendaraan serta suruh dia membayar kafarat sumpahnya."

Dalam riwayat lain, "*Suruh dia berpuasa sebanyak tiga hari.*" Dan sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Kafarat nadzar sama seperti kafarat sumpah.*" Alasan lain, berjalan kaki bukan termasuk kewajiban yang harus dilaksanakan dalam ihram, oleh sebab itu tidak ada kewajiban membayar dam akibat meninggalkannya. Seperti kasus kalau dia bernadzar hendak mengerjakan shalat sebanyak dua rakaat, lalu dia tidak mengerjakannya.

Hadits kewajiban menyembelih hewan *hadyu* dha'if. Dan hadits tersebut bukti konkrit yang menentang Syafi'i, dimana dia menetapkan kewajiban kafarat kepadanya tanpa menyebutkan aspek ketidakmampuan (lemah) menunaikannya.

Lalu apabila muncul pertanyaan, "Karena Nabi ﷺ menetapkan kewajiban kafarat kepada saudara perempuan Uqbah bin Amir tanpa menyebutkan aspek ketidakmampuan menunaikannya (lemah).", menurut kami, kewajiban kafarat tersebut tentunya harus diletakkan pada kondisi lemah, karena jalan kaki merupakan amal ibadah yang bertujuan mendekatkan diri kepada Allah, karena jalan kaki itu jalan kaki untuk tujuan ibadah, dan jalan kaki untuk ibadah amal yang sangat utama.

Oleh sebab itu, beliau memilih tidak pernah berkendaraan (berjalan kaki) pada saat hendak menunaikan shalat Id dan mengiring jenazah. Jadi, kalau saja saudara parempuan Uqbah bin Amir itu wanita yang mampu berjalan kaki, pasti beliau telah menyuruhnya berjalan kaki. Dan tidak pernah menyuruhnya berkendaraan dan membayar kafarat.

Alasan lain, jalan kaki yang bisa dilakukan adakalanya bernilai wajib atau mubah; apabila wajib, maka dia wajib memenuhinya, sedangkan apabila mubah, maka tidak wajib membayar kafarat akibat

tidak melaksanakannya, menurut Imam Syafi'i. Padahal dia telah menetapkan kewajiban membayar kafarat dalam kasus ini.

Alasan lain, tidak menyebutkannya secara leteral ada kemungkinan karena Nabi ﷺ telah mengetahui kondisi dan kelemahannya, atau karena secara lahiriah kondisi wanita dinilai lemah untuk berjalan kaki menuju Makkah. Atau telah disebutkan secara leteral dalam hadits lain, namun periwayat tidak pernah menyebutkannya.

Pernyataan para pengikut madzhab Abu Hanifah, "Bahwasanya dia telah mengacaukan suatu kewajiban dalam ibadah haji.", menurut kami, jalan kaki bukanlah suatu kewajiban yang ditetapkan dalam ihram, dan bukan pula termasuk dalam manasik haji. Sehingga tidak wajib menyembelih hewan *hadyu* akibat tidak melaksanakannya, seperti kasus kalau seseorang bernadzar hendak mengerjakan shalat dua rakaat pada saat menunaikan ibadah haji, lalu dia tidak mengerjakannya.

Atau dia tidak melakukannya, padahal dia bisa, maka dia telah berbuat keburukan, di samping wajib membayar kafarat. Madzhab ini menganalogikan keharusan memulai ibadah haji dari awal sambil berjalan kaki, karena dia tidak menunaikan karakteristik amal ibadah yang dinadzari. Seperti kasus kalau dia bernadzar hendak mengerjakan puasa secara berturut-turut, lalu dia menunaikannya secara terpisah-pisah.

Apabila dia lemah setelah memulai ibadah haji, maka dia wajib membayar kafarat, dan pembayaran kafarat tersebut telah dinilai mencukupinya.

Apabila seseorang bernadzar hendak berjalan kaki dalam menunaikan sebagian perjalanan ibadah haji dan berkendaraan dalam menunaikan sebagian sisanya, maka berdasarkan analogi madzhab ini, ada kemungkinan mekanismenya seperti pernyataan Ibnu Umar, yaitu dia menunaikan ibadah haji, lalu dia menunaikan ibadah sambil berjalan

kaki, yang dia lakukan sambil berkendaraan, dan dia melakukan ibadah dengan berkendaraan, yang dia pernah lakukan sambil berjalan kaki. Ada kemungkinan tidaklah mencukupinya kecuali menunaikan ibadah haji sambil berjalan kaki dalam semua ritual ibadah haji, karena yang tampak dari nadzar tersebut memberikan kepastian mekanisme haji semacam itu.

Maksud pendapat pertama adalah, seseorang tidak dikenai kewajiban lebih dari kafarat akibat tidak berjalan kaki yang mampu dia lakukan, karena jalan kaki bukan tujuan dalam ibadah haji, sumber hukum syara' tidak pernah menyampaikan dalam pembahasan apapun tentang jalan kaki sebagai sebuah persyaratan yang harus dipertimbangkan dalam ibadah haji. Oleh karena dia hanya dikenai kewajiban membayar kafarat, tidak lebih dari itu.

Seperti kasus kalau seseorang bernadzar hendak berjalan kaki tanpa alas kaki dan amal perbuatan serupa lainnya. Berbeda dengan berpuasa secara berturut-turut, karena keberurutan merupakan karakteristik yang menjadi tujuan dalam menunaikan puasa. Dan sumber hukum syara' menjadikan keberurutan sebagai persyaratan yang harus dipertimbangkan dalam menunaikan puasa kafarat, seperti kafarat zhihar, hubungan intim di saat bulan Ramadhan dan kafarat sumpah.

Pasal: Lalu apabila seseorang bernadzar hendak menunaikan ibadah haji sambil berkendaraan, maka mekanisme haji harus dia penuhi semacam itu, karena dalam berkendaraan memerlukan biaya perjalanan haji. Jadi, apabila dia tidak berkendaraan saat ibadah haji, maka dia wajib membayar kafarat.

Para pengikut madzhab Syafi'i menyatakan, "Dia berkewajiban membayar dam; karena dia berusaha menyenangkan diri dengan tidak mengeluarkan biaya perjalanan haji."

Kami telah menjelaskan bahwa kewajiban akibat tidak memenuhi nadzar adalah membayar kafarat; bukan menyembelih hewan *hadyu*. Kecuali, orang semacam ini ketika dia mampu berjalan kaki, dan dia tidak berkendaraan padahal dia dapat menunaikan ibadah dengan berkendaraan, maka dia hanya berkewajiban membayar kafarat tidak lebih dari itu, karena berkendaraan pada hakikatnya bukanlah perintah ibadah bukan pula sesuatu yang memiliki nilai ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Semua lokasi ibadah haji, di mana dia bernadzar hendak berjalan kaki atau berkendaraan, maka dia harus menunaikan hal tersebut sejak dari kawasan tempat tinggalnya keluarganya, kecuali dia berniat melakukan hal tersebut mulai di lokasi ibadah tertentu, maka dia wajib menunaikan hal tersebut sejak lokasi ibadah tersebut. Karena nadzar itu dalam kefardhuannya diletakkan sesuai ketentuan hukum aslinya. Dan haji yang diwajibkan berdasarkan sumber hukum syara' wajib dikerjakan semacam itu. Dia harus memulai menunaikan ihram untuk memenuhi amal ibadah yang dinadzari sejak dari lokasi di mana dia memulai menunaikan ihram untuk memenuhi kewajiban haji.

Sebagian para pengikut madzhab Syafi'i menyatakan, "Dia wajib memenuhi ihram yang dinadzarinya sejak dari tempat tinggal keluarganya; karena kesempurnaan ibadah haji hanya dapat dipenuhi dengan cara demikian."

Menurut kami, amal ibadah yang bersifat mutlak harus diletakkan sesuai dengan amal ibadah yang telah diketahui menurut sumber hukum syara', ihram yang merupakan wajib haji hanya dimulai sejak dari miqat, dan amal ibadah yang dinadzari yakni berjalan kaki atau berkendaraan selama menunaikan ibadah haji atau umrah hanya wajib dia penuhi sampai dengan dia melakukan tahallul, karena tahallul adalah tanda selesainya ibadah haji dan umrah.

Ahmad menyatakan, "Dia harus berkendaraan selama menunaikan ibadah haji ketika melontar jumrah dan selama menunaikan umrah ketika melakukan sa'i; karena kalau dia berhubungan intim sesudah selesai menunaikan ibadah tersebut, maka hubungan intim itu tidak dapat membatalkan ibadah haji tidak pula umrah."

Pernyataan Ahmad ini menegaskan bahwa dia hanya berkewajiban memenuhi nadzarnya dalam menunaikan ibadah haji sampai dengan tahallul awal (*tahallul ashghar*, melontar jumrah 'aqabah pada hari raya Qurban).

Pasal: Tatkala seseorang bernadzar hendak berjalan kaki atau berkendaraan ke Baitullah, namun dia sama sekali tidak berniat berjalan kaki atau berkendaraan yang sesungguhnya dengan nadzar tersebut, tetapi dia hanya berniat mendatangi Baitullah, maka dia harus mendatangi Baitullah di saat menunaikan haji atau umrah, dan dia tidak wajib berjalan kaki atau berkendaraan ke Baitullah, karena itulah dia kehendaki dengan nadzarnya tersebut, dan nadzar tersebut memuat kemungkinan lain, sehingga menyerupai nadzar kalau dia menyebutkannya secara tegas.

Kalau seseorang bernadzar hendak mendatangi Baitullah Al Haram, atau pergi ke Baitullah, maka dia harus mendatanginya di saat menunaikan ibadah haji atau umrah. Diriwayatkan dari Abu Hanifah, "Dia tidak harus menunaikan apapun; karena kalau hanya mendatangi Baitullah bukanlah amal perbuatan yang memiliki tujuan mendekatkan diri kepada Allah maupun memenuhi perintah ibadah lainnya."

Menurut kami, dia membatasi nadzarnya dengan persyaratan mendatangi Baitullah, sehingga dia harus memenuhi nadzarnya dengan mendatanginya. Seperti kalau dia berkata, "Berjalan kaki ke Ka'bah adalah kewajibanku terhadap Allah.", jika nadzar ini telah benar-benar

terucapkan maka dia diberi kebebasan memilih antara berjalan kaki dan berkendaraan.

Demikian juga tatkala dia bernadzar hendak berhaji atau berziarah ke Baitullah, karena haji dapat terpenuhi dengan memenuhi setiap amal perbuatan dari kedua perkara tersebut, sehingga salah satu dari kedua perkara tersebut tidak menjadi fardhu ain.

Apabila seseorang berkata, "Mendatangi Baitul Haram menjadi kewajibanku terhadap Allah, dalam kondisi bukan orang yang menunaikan ibadah haji bukan pula orang yang menunaikan umrah.", maka dia harus menunaikan ibadah haji dan umrah, dan persyaratan yang membatasi nadzarnya gugur. Ini adalah maksud salah satu dari dua pendapat milik para pengikut madzhab Syafi'i.

Karena pernyataan "Mendatangi Baitul Haram menjadi kewajibanku terhadap Allah,", memberi kepastian keharusan menunaikan haji dan umrah. Sedangkan persyaratan yang menghapuskan hal tersebut berlawanan dengan nadzarnya, sehingga ketentuan persyaratan tersebut harus digugurkan.

Pasal: Tatkala seseorang bernadzar hendak berjalan kaki ke Tanah Suci atau lapangan luas yang masuk kawasan Tanah Suci, contohnya Shafa, Marwah, dan gunung Abi Qubais, atau berjalan kaki ke lokasi lain yang ada di Tanah Suci, maka dia harus memenuhi nadzarnya dengan menunaikan ibadah haji dan umrah.

Ahmad telah menegaskan secara langsung ketentuan tersebut. Demikian pula Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah menyatakan, "Dia tidak harus memenuhi nadzarnya dengan menunaikan ibadah haji dan umrah, kecuali dia bernadzar hendak berjalan kaki ke Ka'bah atau ke kota Makkah."

Abu Yusuf dan Muhammad menyatakan, "Jika dia bernadzar hendak berjalan kaki ke Al Haram atau ke Masjidil Haram, seperti pernyataan pendapat kami, sedangkan dalam contoh kasus lainnya seperti pernyataan pendapat Abu Hanifah."

Menurut kami, dia bernadzar hendak berjalan kaki ke sebagian lokasi kawasan Tanah Suci, yang menyerupai nadzar berjalan kaki ke Makkah. Sedangkan jika dia bernadzar hendak berjalan kaki ke selain Tanah Suci seperti padang Arafah, sejumlah miqat ihram, dan sebagainya, maka dia tidak harus memenuhi nadzar tersebut dengan menunaikan ibadah haji dan umrah. Dan kedudukan nadzar tersebut seperti nadzar hendak menunaikan amal perbuatan yang mubah.

Demikian juga dia bernadzar hendak mendatangi sebuah masjid selain ketiga masjid tersebut, maka dia tidak harus memenuhi nadzarnya dengan mendatangi masjid tersebut. Dan apabila dia bernadzar hendak mengerjakan shalat di masjid tersebut, maka dia hanya harus memenuhi nadzar shalat tersebut tidak harus mendatangi masjid tersebut dengan berjalan kaki. Di manapun dia mengerjakan shalat, itu telah cukup untuk memenuhi nadzar shalat tersebut. Karena, shalat tidak harus dikerjakan di sebuah tempat khusus tidak di tempat yang lain. Sehingga dia hanya harus memenuhi nadzar shalat, tidak harus memenuhi nadzar tempat shalatnya.

Sepengetahuan kami tidak ada perbedaan pendapat dalam persoalan tersebut kecuali pernyataan dari Al Laits, karena dia mengatakan, "Kalau seseorang bernadzar hendak mengerjakan shalat atau puasa di sebuah lokasi tertentu, maka dia harus memenuhi nadzarnya dengan mengerjakan shalat atau puasa di lokasi tersebut. Dan kalau dia bernadzar hendak berjalan kaki ke sebuah masjid, maka dia harus memenuhi nadzarnya dengan berjalan kaki ke masjid tersebut."

Ath-Thahawi menyatakan, "Tidak ada seorangpun fuqaha` yang sepakat dengan pernyataannya tersebut. Hal itu karena Nabi ﷺ bersabda, '*Janganlah kamu bersusah payah melakukan perjalanan kecuali menuju tiga masjid; Masjidil Haram, masjidku ini (masjid Nabawi) dan Masjidil Aqsha*`." (*Muttafaq 'Alaih*).

Kalau berjalan kaki ke masjid yang sangat jauh harus dia penuhi, maka dia telah membawa lari onta tunggangannya menuju masjid tersebut. Alasan lain, suatu ibadah tidak harus dikerjakan di tempat tertentu tidak di tempat yang lain. Sehingga tidaklah sama mengerjakan ibadah untuk memenuhi nadzarnya dengan mengerjakan ibadah yang memiliki tujuan mendekatkan diri kepada Allah (tanpa dinadzari). Oleh sebab itu ibadah yang memiliki tujuan mendekatkan diri kepada Allah tersebut tidak wajib dia penuhi sebagai akibat dari nadzarnya.

Berbeda dengan kasus kalau seseorang bernadzar hendak menunaikan suatu ibadah pada hari tertentu (Senin misalnya), maka mengerjakan ibadah pada hari tersebut hukumnya wajib bagi dirinya. Karena, Allah telah meletakkan masa dan waktu tertentu untuk beribadah kepada-Nya. Namun, Allah tidak pernah meletakkan tempat dan lokasi tertentu untuk beribadah kepada-Nya. Ditambah lagi sejumlah nadzar itu harus dikembalikan pada sejumlah ketentuan asli yang dimuat dalam sumber hukum syara'. Jadi, yang ditentukan dalam ibadah hanyalah soal waktu bukan soal tempat.

Pasal: Apabila seseorang bernadzar hendak berjalan kaki ke Baitullah ﷻ, dia tidak berniat melakukan ibadah apapun dengan nadzarnya, dan tidak pula menentukan amal ibadah yang dia nadzari, maka pernyataan nadzar tersebut ditujukan pada Baitullah Al Haram secara khusus. Karena, mengunjungi Baitullah merupakan tujuan utamanya bukan amal ibadah

yang lain. Dan penyebutan kata "Baitullah" secara mutlak ditujukan pada Baitullah itu sendiri bukan selain Baitullah, menurut kebiasaan yang dipakai dalam syara'. Sehingga penyebutan nadzar tersebut yang bersifat mutlak ditujukan pada Baitullah.

Pasal: Apabila seseorang bernadzar hendak berjalan kaki ke Masjid Nabi ﷺ atau Masjidil Aqsha, maka memenuhi nadzarnya dengan berjalan kaki ke kedua masjid tersebut hukumnya wajib baginya. Demikian Malik, Al Auza'i, Abu Ubaid, dan Ibnu Al Mundzir berpendapat. Dan ini adalah salah satu dari dua pendapat Imam Syafi'i.

Dalam pendapat yang lain, Syafi'i menyatakan, "Aku tidak pernah mendapatkan keterangan tentang kewajiban berjalan kaki ke kedua masjid tersebut. Karena amal kebajikan dengan cara mendatangi Baitullah hukumnya fardhu, sedangkan amal kebajikan dengan cara mendatangi kedua masjid ini hukumnya sunah".

Menurut kami, nadzar tersebut sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Janganlah kamu bersusah payah melakukan perjalanan kecuali menuju tiga masjid; Masjidil Haram, masjidku ini (masjid Nabawi) dan Masjidil Aqsha'.*"

Alasan lain, masjid tersebut adalah salah satu dari tiga masjid tersebut, sehingga berjalan kaki ke masjid tersebut hukumnya wajib sebab nadzar tersebut. Sekalipun tidak memiliki sumber hukum mengenai kewajiban tersebut, sama seperti menjenguk orang sakit dan menghadiri jenazah. Di samping itu sebab nadzar ini dia wajib mengerjakan shalat di tempat yang dia datangi sebanyak dua rakaat.

Karena tujuan nadzar tersebut adalah melakukan amal ibadah yang memiliki tujuan mendekatkan diri kepada Allah dan menunaikan perintah Allah. Dan hal tersebut hanya akan bisa terpenuhi dengan cara

mengerjakan shalat. Karena nadzarnya tersebut menyimpan tujuan tersebut.

Sama seperti seorang yang bernadzar hendak berjalan kaki ke Baitullah dia wajib menunaikan salah satu dari dua ibadah tersebut (haji atau umrah). Dan bernadzar hendak mengerjakan shalat di masjid tersebut sama seperti bernadzar hendak berjalan kaki ke masjid tersebut, sama seperti bernadzar hendak menunaikan salah satu dari dua ibadah tersebut (haji atau umrah) di Masjidil Haram, seperti bernadzar hendak berjalan kaki ke Masjidil Haram.

Abu Hanifah menyatakan, "Dia tidak harus mengerjakan shalat di tempat tertentu sebab nadzar tersebut; karena sesuatu yang tidak memiliki landasan hukum dalam syara' hukumnya tidak wajib sebab dinadzari; dengan bukti nadzar shalat di seluruh masjid lainnya."

Menurut kami sudah sesuai dengan keterangan yang diriwayatkan, "Bahwasanya Umar ﷺ bertanya, 'wahai Rasulullah sesungguhnya aku pernah bernadzar pada masa jahiliyah hendak beri'tikaf semalam di Masjidil Haram?', lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Penuhi nadzarmu.*" (*Muttafaq 'Alaih*).

Alasan lain, shalat yang dikerjakan di ketiga masjid tersebut lebih utama dibanding shalat yang dikerjakan di selain ketiga masjid tersebut, berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ إِلاَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ

"*Shalat di masjidku (masjid Madinah) ini lebih baik dari pada seribu shalat di selain masjidku kecuali di Masjidil Haram.*" (*Muttafaq 'Alaih*).

Dan telah diriwayatkan dari Nabi ﷺ, "*Shalat di Masjidil Haram setara dengan shalat seratus ribu kali*". Ketika nadzar hendak berjalan kaki ke masjid tersebut menyimpan keutamaan dan amal ibadah yang memiliki tujuan mendekatkan diri kepada Allah, maka berjalan kaki itu hukumnya wajib sebab nadzar tersebut.

Sama seperti kasus kalau dia bernadzar hendak memperbanyak membaca Al Qur`an. Argumentasi yang telah mereka kemukakan batal kasus nadzar menunaikan umrah, karena umrah hukumnya menjadi wajib sebab dinadzari, padahal umrah tidak wajib menurut mereka.

Pasal: Tatkala seseorang bernadzar shalat di Masjidil Haram, maka shalat di selain Masjidil Haram tidaklah mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya. Karena Masjidil Haram adalah masjid yang paling utama dibanding masjid lainnya, masjid terbaik, dan masjid yang paling banyak pahalanya bagi orang yang mengerjakan shalat di Masjidil Haram tersebut.

Hal itu dikuatkan dengan keterangan yang diriwayatkan oleh Jabir, "Bahwasanya seseorang bangkit berdiri pada saat penaklukan kota Makkah, lalu dia berkata, 'wahai Rasulullah aku sesungguhnya pernah bernadzar jika Allah memberimu kemenangan, aku hendak mengerjakan shalat di Baitul Maqdis, sebanyak dua rakaat.', beliau menjawab, '*shalatlah di sini (Masjidil Haram)*', kemudian dia mengulang kembali pertanyaannya kepada beliau, lalu beliau menjawab, '*shalatlah di sini (Masjidil Haram)*', kemudian dia mengulang kembali pertanyaannya kepada beliau, lalu beliau menjawab, '*shalatlah di sini (Masjidil Haram)*', kemudian dia mengulang kembali pertanyaannya kepada beliau, lalu beliau menjawab, '*terserah kamu.*" (HR. Abu Daud dan Ahmad).

Redaksi lengkapnya adalah, "*Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, kalau seandainya kamu mengerjakan shalat di sini (Masjidil Haram), maka shalat tersebut telah mencukupi untuk memenuhi nadzarmu sebagai pengganti semua shalat yang hendak dikerjakan di Baitul Maqdis.*"

Apabila seseorang bernadzar hendak mendatangi Masjidil Aqsha dan shalat di dalamnya, maka shalat di Masjidil Aqasha dan di Masjid Madinah telah mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, karena masjid Madinah lebih utama dibanding Masjidil Aqsha.

Apabila dia bernadzar shalat di Masjid Madinah tersebut, maka mengerjakan shalat di Masjidil Aqsha tidaklah mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, karena Masjidil Aqsha kalah istimewa dibanding Masjid Madinah. Pembahasan ini telah dikemukakan dalam bab *I'tikaf*.

Pasal: Apabila dia membatalkan (tidak memenuhi persyaratan sah ibadah haji) haji yang dinadzari dengan cara berjalan kaki, maka wajib mengqadhainya dengan cara berjalan kaki, karena mengqadha haji mekanismenya harus sesuai dengan karakteristik haji yang dikerjakan pada waktunya. Akan tetapi jika dia kehabisan waktu untuk menunaikan ibadah haji, maka segala ibadah yang dikerjakan sesudah wuquf seperti mabit di Muzdalifah, mabit di Mina, dan melontar jumrah gugur, dan dia langsung melakukan tahallul umrah, serta meneruskan haji yang batal tersebut dengan cara berjalan kaki sampai dengan dia melakukan tahallul dari haji yang batal tersebut.

1857 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala seseorang bernadzar hendak memerdekakan seorang budak (*raqabah*), maka seorang budak tersebut adalah jenis budak

yang dapat mencukupi untuk memenuhi suatu kewajiban, kecuali dia berniat memerdekakan jenis budak tertentu.

Maksudnya adalah, tidaklah mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya kecuali budak mukmin yang bersih dari cacat yang mengganggu aktivitas kerjanya, yaitu budak yang mencukupi untuk kafarat.

Karena pernyataan nadzar yang mutlak harus diletakkan sesuai dengan ketentuan yang telah diketahui dalam sumber hukum syara', dan yang wajib menurut sumber hukum syara' ketentuannya harus demikian. Ini adalah salah satu dari dua pandangan para pengikut madzhab Syafi'i.

Sedangkan pandangannya yang lain adalah, "untuk memenuhi kewajiban nadzarnya dia cukup memerdekakan budak apapun, apakah itu budak bersih dari cacat maupun yang cacat, muslim maupun kafir; karena sebutan budak memuat semua jenis budak tersebut."

Menurut kami, nadzar yang mutlak itu harus diletakkan sesuai dengan ketentuan yang telah diketahui dalam sumber hukum syara', yaitu jenis budak yang harus dipenuhi dalam kafarat.

Sedang argumentasi yang telah mereka kemukakan terbantah dengan nadzar berjalan kaki ke Baitullah Al Haram, karena nadzar tersebut tidak diletakkan sesuai dengan ketentuan yang mana sebutan itu memuatnya.

Sementara jika dia berniat memerdekakan budak tertentu, maka untuk memenuhi kewajiban nadzarnya cukup dengan memerdekakan budak dengan jenis apapun, karena dengan niatnya tersebut dia menegaskan sesuatu yang terucapkan yang memuat kemungkinan lain.

Apabila seseorang berniat memerdekakan budak dengan menyebut nama budak tersebut, maka budak yang dia niati dianggap mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, sesuai dengan alasan

yang telah kami jelaskan, yakni nadzar yang mutlak dibatasi dengan niat, seperti halnya dibatasi dengan indikasi tertentu yang terucapkan.

Ahmad menyatakan dalam kasus seseorang yang bernadzar memerdekakan budak tertentu, lalu budak tersebut meninggal sebelum dia memerdekakannya, "Dia wajib membayar kafarat sumpah, dan tidak wajib memerdekakan budak yang telah meninggal tersebut."

Karena budak yang telah meninggal ini merupakan sesuatu yang mana dia telah kehilangan kesempatan untuk memerdekakannya, sesuai dengan hadits Uqbah bin Amir. Dan merujuk pada ketentuan inilah aku berpendapat dalam kasus budak yang tidak bisa dijumpai dan yang sulit untuk didapatkan.

Pasal: Tatkala seseorang bernadzar hendak menyembelih hewah *hadyu* (hewan yang dipersembahkan untuk tanah Haram dan disembelih di sana) yang bersifat mutlak, maka tidaklah cukup untuk memenuhi kewajiban nadzarnya kecuali hewan yang cukup buat berkurban. Demikian Abu Hanifah dan Syafi'i dalam salah satu dari dua pernyataannya berpendapat.

Karena nadzar yang mutlak diletakkan sesuai dengan ketentuan yang telah diketahui dalam sumber hukum syara'. Apabila dia telah menentukan hewan *hadyu* dengan ucapan atau niatnya, maka hewan *hadyu* yang telah dia tentukan itu cukup untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, baik berukuran kecil ataupun besar, baik yang kuat ataupun yang lemah.

Karena kesemua jenis hewan itu dapat disebut *hadyu*. Nabi ﷺ bersabda, "*Siapa yang berangkat (untuk menghadiri shalat Jum'at) dalam rentang waktu yang kelima, maka seakan-akan dia memberi hadiah sebutir telor.*"

Mengapa kami mengalihkan nadzar yang mutlak kepada ketentuan yang telah diketahui dalam sumber hukum syara', karena ketentuan syara' itu lebih kuat dibanding sebutan tersebut. Sebagaimana kasus kalau seseorang bernadzar shalat, maka shalat yang berdasarkan ketentuan syara' itulah yang harus dia penuhi, bukan shalat secara etimologi.

Apabila seseorang berkata, "Mempersembahkan seekor hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta atau sapi wajib bagiku terhadap Allah", atau dia berkata, "seekor kambing", maka minimal hewan yang mencukupi dari jenis hewan tersebut yang telah dia tentukan wajib dia penuhi.

Jadi, apabila dia bernadzar hendak mempersembahkan seekor hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta, maka mempersembahkan onta betina (*naqah*) (onta yang sudah masuk umur enam tahun) dan onta jantan (*jamal*) (onta yang masuk umur enam tahun). Apabila dia tidak mendapati hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta, maka dia boleh menggantinya dengan jenis sapi, lalu apabila dia tidak mendapatinya, maka dia boleh menggantinya dengan tujuh ekor kambing.

Karena nadzar tersebut diletakkan sesuai dengan ketentuan yang telah diketahui dalam sumber hukum syara'. Dalam sumber hukum syara' telah ditetapkan ketentuan bahwasanya sapi dapat menggantikan posisi onta, demikian juga tujuh ekor kambing.

Sehingga apabila dia berniat mengeluarkan hadiah sapi atau kambing sementara dia mampu mengeluarkan hadiah berupa hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta, Al Qadhi berpendapat, "Mengeluarkan hadiah hewan tersebut tidak cukup untuk menggantikannya". Inilah pendapat yang ditegaskan secara langsung dari Syafi'i.

Sedangkan ketentuan hukum yang ditetapkan madzhab Al Kharqi menyatakan bolehnya mengeluarkan hewan hadiah tersebut. Karena dia menyatakan, "Siapa yang dikenai kewajiban menyembelih hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta, lalu dia menyembelih tujuh ekor kambing, maka penyembelihan tujuh ekor kambing itu cukup sebagai gantinya."

Sementara apabila nadzarnya dia niati menyembelih hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta, maka hanya ada satu pandangan pendapat yaitu hewan jenis lainnya tidak cukup sebagai gantinya selama masih mendapati hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta tersebut. Karena onta itu wajib akibat dia menetapkannya sebagai kewajiban (dengan nadzarnya tersebut).

Berbeda dengan kasus ketika dia bernadzar secara mutlak, maka hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta tersebut bisa dialihkan ke onta sesuai dengan ketentuan yang telah diketahui dalam sumber hukum syara'. Ketentuan yang diketahui dalam sumber hukum syara' terkait hewan dari jenis onta adalah sapi dapat mengganti posisi onta tersebut.

Sedangkan apabila dia niat hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta atau jenis lainnya, madzhab ini memberikan kepastian hukum bahwasanya selain hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta atau jenis lainnya tidak dapat menggantikan posisinya, sama seperti seluruh hewan yang dinadzari lainnya.

Demikian juga jika dia menegaskan dalam nadzarnya dengan menyebutkan hewan yang gemuk dan besar dari jenis onta, misalnya dia berkata, "Mempersembahkan onta betina (naqah) (onta yang memasuki umur enam tahun) wajib bagiku terhadap Allah".

Ada kemungkinan boleh menggantinya dengan hewan yang gemuk dan besar dari jenis sapi ketika tidak mendapatinya, karena hewan tersebut telah ditentukan sebagai *hadyu* menurut ketentuan

syara', sedangkan *hadyu* menurut ketentuan syara' boleh diganti dengan jenis hewan yang lain.

Pasal: Apabila seseorang bernadzar menyembelih hewan *hadyu*, maka dia wajib mengantarkannya sampai ke sejumlah orang miskin yang ada di tanah suci (Al Haram). Karena nadzar hewan *hadyu* secara mutlak memberikan kepastian hukum demikian. Allah ﷻ berfirman, "*..., sebagai had-yad yang dibawa sampai ke Ka'bah, ...*" (Qs. Al Maa-idah [5]: 95).

Apabila dia menyebutkan barang tertentu dalam nadzarnya, misalnya dia berkata, "Aku hendak mempersembahkan seekor kambing, sehelai kain, gandum, atau emas", maka jika barang tersebut termasuk barang yang dapat dipindahkan, maka barang tersebut harus dibawa ke tanah suci (Al Haram), lalu dibagi-bagikan ke sejumlah penduduk miskin tanah suci (Al Haram).

Sementara jika barang bukan termasuk barang yang dapat dipindahkan, contohnya dia berkata dalam nadzarnya, "Mempersembahkan rumahku ini, tanahku, atau batang pohonku ini wajib bagiku terhadap Allah", maka barang tersebut harus dijual dan uang hasil penjualannya dikirim ke tanah suci (Al Haram).

Karena dia tidak mungkin mempersembahkannya dalam bentuk barang, sehingga barang tersebut harus ditukar dengan penggantinya. Telah diriwayatkan dari Ibnu Umar, "Bahwasanya seseorang pernah bertanya kepadanya tentang seorang wanita yang bernadzar hendak mempersembahkan sebuah rumah, lalu dia menjawab, 'Hendaknya dia menjual rumah tersebut dan menyedekahkan uang hasil penjualannya ke sejumlah penduduk miskin tanah suci (Al Haram).''

Demikian juga, kalau barang yang dinadzari sulit untuk dibawa, seperti sebatang kayu besar yang berat, maka hendaknya dia

menjualnya, karena hal itu lebih menguntungkan bagi sejumlah penduduk miskin daripada membawanya dalam bentuk barang.

Apabila barang yang dinadzari termasuk barang yang tidak sulit untuk dibawa, namun dia tidak dapat membagikannya sendiri, dan dia perlu menjual barang tersebut, maka harus mempertimbangkan hal yang paling menguntungkan bagi sejumlah penduduk miskin dalam menjual barang tersebut di negaranya, atau membawanya untuk dijual di sana (di tanah suci), dan jika kedua mekanisme itu sama saja, maka barang yang dinadzari itu boleh dijual di tempat manapun yang dia kehendaki.

Pasal: Apabila seseorang bernadzar hendak mempersembahkan hewan *hadyu* ke selain Makkah, contohnya Madinah, dan sejumlah kawasan terluar dari wilayah kaum muslimin yang berbatasan langsung dengan wilayah kaum kafir (*ats-tsughur*), atau dia hendak menyembelih *hadyu* di kawasan selain Makkah tersebut, maka dia wajib menyembelih hewan tersebut, membawanya ke lokasi tersebut, dan membagi-bagikan hewan *hadyu* tersebut dan daging hewan sembelihan tersebut ke sejumlah penduduk setempat.

Kecuali, di kawasan tersebut ada sesuatu yang mana nadzar tidak dibolehkan dipersembahkan untuknya, contohnya gereja, berhala dan sejenisnya, yakni segala hal yang diagungkan oleh kaum kafir atau oleh selain mereka, yang tidak boleh diagungkan seperti pohon besar, kuburan, batu besar, sumber air atau perkara sejenis lainnya.

Hal itu dikuatkan oleh hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud, dia berkata, "Seseorang pernah bernadzar pada masa hidup Rasulullah ﷺ, hendak menyembelih onta di *Buwanah*[63], lalu dia datang menemui Nabi ﷺ, lantas Nabi ﷺ bertanya, '*Apakah di sana ada sebuah berhala*

---

[63] Dataran tinggi yang berada di balik sumber air dekat kawasan pantai. (*Mu'jam Al Buldan*, 1/ 505)).

dari sejumlah berhala kaum jahiliah yang biasa disembah?, mereka menjawab, 'tidak ada', beliau bertanya kembali, 'Apakah di sana terbiasa dilangsungkan perayaan hari raya dari sejumlah hari raya mereka?', mereka menjawab, 'tidak ada', Rasulullah bersabda, '*Penuhilah nadzarmu.*"

Alasan lain, nadzarnya tersebut mengandung manfaat bagi sejumlah orang fakir di kawasan tersebut dengan mendatangkan daging tersebut ke hadapan mereka, dan penyembelihan onta ini adalah bentuk ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah, sehingga amal ibadah tersebut harus dia penuhi.

Seperti kasus kalau dia bernadzar hendak bersedekah kepada mereka. Apabila ternyata di sana ditemukan sesuatu yang telah kami sebutkan, maka nadzar tersebut tidak dibolehkan, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Apakah di sana ada sebuah berhala atau perayaan hari raya dari sejumlah hari raya mereka?*'. Hal ini menegaskan bahwasanya jika ternyata di sana ditemukan hal tersebut, maka pasti beliau melarangnya untuk memenuhi nadzarnya.

Alasan lain adalah, di dalam nadzar ini mengandung pengagungan terhadap tempat yang mana Allah tidak menyuruh mengagungkannya, yang menyerupai pengagungan kaum kafir terhadap sejumlah berhala, sehingga nadzar tersebut hukumnya haram, seperti menyembah berhala.

Oleh sebab itu, Rasulullah ﷺ melaknat orang-orang yang menjadikan kuburan sebagai masjid (tempat yang diagungkan) dan menyalakan sejumlah lampu penerangan di kuburan. Beliau bersabda, "*Semoga Allah melaknat kaum Yahudi yang menjadikan kuburan para nabi dari keturunan mereka sebagai masjid (tempat yang diagungkan)*'. Beliau menyuruh menjauhi perbuatan yang serupa dengan apa yang mereka perbuat.

Berdasarkan keterangan tersebut, nadzar menyalakan lilin, lampu minyak zait, dan hal-hal yang serupa lainnya, untuk tempat-tempat yang terdapat sejumlah kuburan, hukumnya tidak sah.

Pasal: Apabila seseorang bernadzar menyembelih hewan di Makkah, maka nadzar tersebut sama seperti nadzar mempersembahkan hewan *hadyu* ke Makkah, karena nadzar yang mutlak harus diletakkan sesuai dengan ketentuan yang telah diketahui dalam sumber hukum syara'. Dan ketentuan yang diketahui dalam sumber hukum syara' dalam persoalan penyembelihan hewan yang wajib dilangsungkan di Makkah ialah membagi-bagikan daging hewan tersebut di Makkah.

1858 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala seseorang bernadzar puasa sebanyak satu bulan yang dimulai sejak si fulan tiba dari bepergian, lalu dia tiba pada hari pertama bulan Ramadhan, maka puasanya sebanyak satu bulan itu cukup untuk Ramadhan dan nadzarnya.

Secara leteral penyataan Al Khiraqi (Abu Al Qasim bin Umar bin Al Husain bin Abdullah Al Khiraqi) tersebut menegaskan, bahwasanya nadzar puasa ini hukumnya sah, akan tetapi puasanya cukup untuk nadzar tersebut dan puasa Ramadhan. Ini adalah pendapat Abu Yusuf. Dan ketentuan ini analogi yang menjadi pendapat Ibnu Abbas dan Ikrimah.

Karena, dia bernadzar puasa pada waktu tertentu, dan dia menunaikan puasa sebanyak satu bulan pada waktu tersebut. Al Qadhi berkata, "Secara leteral pernyataan Al Khiraqi tersebut menegaskan bahwasanya nadzar tersebut tidak sah, karena nadzarnya bertepatan dengan tibanya masa dimana dia harus menunaikan puasa pada masa

tersebut, sehingga nadzarnya tidak sah, seperti kasus kalau dia bernadzar puasa Ramadhan."

Al Qadhi berkata, "Yang *shahih* menurutku ialah sahnya nadzar tersebut; karena dia bernadzar hendak menjalankan perintah ibadah kepada Allah, yang secara umum dapat dia penuhi, sehingga nadzar tersebut hukumnya sah. Sama seperti kasus kalau dia bernadzar puasa yang bertepatan dengan bulan Sya'ban."

Berdasarkan keterangan tersebut, hendaknya pertama-tama dia menunaikan puasa Ramadhan, kemudian dia mengqadha puasa nadzar dan membayar kafarat. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar.

Ja'far bin Muhammad telah meriwayatkan dari Ahmad, "Dia wajib mengqadha (puasa nadzarnya)." Pernyataan Al Khiraqi, "Puasanya cukup untuk puasa nadzar tersebut dan puasa Ramadhan" menjadi bukti yang menegaskan bahwa nadzar tersebut menurutnya sah hukumnya, kalau tidak semacam itu, maka puasanya tidak cukup untuk puasa nadzarnya.

Abu Al Khaththab telah meriwayatkan dari Ahmad tentang kasus seseorang yang bernadzar hendak menunaikan ibadah haji, padahal dia masih mempunyai kewajiban haji fardhu, "Maka hendaknya dia memulai ihram untuk memenuhi nadzarnya, maka haji tersebut jatuh sebagai haji fardhu, dan dia tidak dikenai kewajiban yang lain". Ini seperti pernyataan Al Khiraqi.

Ikrimah pernah meriwayatkan dari Ibnu Abbas tentang kasus seseorang yang bernadzar hendak menunaikan ibadah haji, dan dia belum pernah sama sekali menunaikan ibadah haji fardhu, "Haji tersebut cukup untuk kedua haji tersebut (nadzar haji dan haji fardhu)".

Diriwayatkan dari Ikrimah, "Bahwasanya dia pernah ditanya persoalan tersebut, lalu dia menjawab, 'Dia dianggap menunaikan haji

nadzarnya dan haji yang menjadi rukun Islam. Ceritakan pendapat kalian kepadaku, kalau seseorang bernadzar hendak mengerjakan shalat sebanyak empat rakaat lalu dia mengerjakan shalat Ashar, apakah shalat tersebut cukup untuk mengganti shalat Ashar dan nadzar?, Ikrimah berkata, 'lalu aku menuturkan pendapatku pada Ibnu Abbas.', lalu Ibnu Abbas berkata, 'Kamu telah mengambil keputusan hukum yang tepat dan sangat baik."

Ibnu Umar, Anas dan Urwah menyatakan, "Dia harus memulai haji yang menjadi rukun Islam terlebih dahulu, baru kemudian dia menunaikan haji untuk memenuhi kewajiban nadzarnya." Hikmah sahnya nadzar tersebut ialah kewajiban membayar kafarat akibat tidak memenuhi nadzarnya, dan kalau dia tidak berniat haji untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, maka dia berkewajiban mengqadhainya.

Berdasarkan keterangan tersebut, kalau nadzarnya bertepatan waktunya sama dengan sebagian bulan Ramadhan, dan sebagian yang lainnya ada kalanya masuk di bulan Sya'ban dan ada pula masuk di bulan Syawwal, maka dia harus berpuasa sejumlah hari yang berada di luar Ramadhan dan menyempurnakan puasa untuk menggenapkan puasa Ramadhan.

Apabila seseorang berkata, "Puasa Ramadhan wajib bagiku terhadap Allah", maka berdasarkan analogi dari pernyataan Al Kharqi, nadzarnya sah dan cukup untuk menunaikan dua kewajiban tersebut, dan dia wajib membayar kafarat jika dia membatalkannya. Sedangkan berdasarkan pernyataan Al Qadhi, "Tidak sah nadzarnya". Pernyataan terakhir ini adalah pendapat madzhab Syafi'i, karena puasanya tidak sah untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, sehingga menyerupai puasa pada malam hari.

Sedang menurut kami, bahwasanya nadzar tersebut merupakan pernyataan sumpah, sehingga nadzar yang bertepatan dengan waktu

menunaikan kewajiban yang lain (puasa Ramadhan) hukumnya sah, sekaligus menetapkan kewajiban membayar kafarat. Seperti bersumpah atas nama Allah.

Pasal: Ada dua riwayat yang diriwayatkan dari Ahmad tentang kasus seseorang yang bernadzar hendak menunaikan ibadah haji tahun ini, padahal dia wajib menunaikan haji yang menjadi rukun Islam. *Pertama*; haji yang menjadi rukun islam itu cukup untuk memenuhi kewajiban haji yang menjadi rukun Islam sekaligus untuk memenuhi kewajiban nadzarnya. Abu Thalib telah mengutip riwayat tersebut.

Riwayat Kedua; nadzarnya sah sekaligus menetapkan kewajiban haji selain haji yang menjadi rukun Islam, maka dia memulai menunaikan haji yang menjadi rukun Islam terlebih dahulu, baru kemudian dia menunaikan haji yang menjadi nadzarnya.

Ibnu Manshur telah mengutip riwayat tersebut. Karena kedua jenis haji tersebut adalah dua ibadah yang wajib dengan dua sebab yang berbeda, sehingga salah satunya tidak gugur dengan menunaikan jenis haji yang lain. Sama seperti kasus kalau seseorang bernadzar hendak menunaikan dua kali ibadah haji.

Maksud tampak dari pendapat yang pertama ialah bahwasanya dia bernadzar menunaikan suatu ibadah dalam waktu tertentu, dan dia telah menunaikan ibadah tersebut tepat pada waktunya, sehingga kasus tersebut menyerupai kasus kalau seseorang berkata, "Berpuasa Ramadhan wajib bagiku terhadap Allah."

Pasal: Apabila seseorang berkata, "Berpuasa sebanyak satu bulan wajib bagiku terhadap Allah.", lalu dia

berniat menjalankan puasa bulan Ramadhan untuk memenuhi kewajiban nadzarnya sekaligus kewajiban puasa Ramadhan, maka puasa tersebut tidak mencukupinya, karena bulan Ramadhan adalah kewajiban berdasarkan ketentuan Allah ﷻ.

Sementara itu nadzarnya tersebut memberikan kepastian hukum kewajiban menjalankan puasa sebanyak satu bulan yang lain, sehingga puasa dua bulan tersebut hukumnya wajib dengan dua sebab yang berbeda. Salah satunya tidak cukup mewakili dengan menjalankan jenis kewajiban yang lain. Sama seperti kasus kalau seseorang bernadzar hendak mengerjakan shalat sebanyak dua rakaat, maka shalat Shubuh tidaklah mencukupi baginya untuk memenuhi kewajiban nadzarnya sekaligus untuk memenuhi kewajiban shalat Shubuh.

1859 Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata: Tatkala seseorang bernadzar hendak berpuasa pada hari si fulan tiba dari bepergian jauh, lalu dia tiba pada hari raya Idul Fitri atau Idul Adha, maka dia tidak boleh berpuasa pada hari tersebut, bahkan dia harus berpuasa pada hari yang lain sebagai penggantinya, dan dia wajib membayar kafarat seperti kafarat sumpah.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, apabila seseorang bernadzar hendak berpuasa pada hari si fulan tiba dari bepergian jauh, maka nadzarnya sah. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan salah satu dari dua pernyataan pendapat Imam Syafi'i.

Dalam pernyataan yang lain, dia berpendapat, "nadzarnya tidak sah, karena dia tidak dapat menjalankan puasa nadzarnya sesudah terpenuhinya persyaratan tersebut, sehingga nadzarnya tidak sah, sama seperti kasus kalau dia berkata, 'Menjalankan puasa satu hari sebelum

hari dimana dia tiba sehabis bepergian pada hari ini wajib bagiku terhadap Allah."

Menurut kami, hari kedatangan si fulan itu adalah suatu masa dimana seseorang sah menjalankan puasa sunah, sehingga nadzarnya hendak berpuasa pada hari tersebut hukumnya sah. Seperti kasus kalau dia memasuki pagi hari dalam kondisi menjalankan puasa sunah, dia berkata, "Menjalankan puasa satu hari dimana aku sedang puasa sunah ini wajib bagiku terhadap Allah."

Pernyataan pendapat mereka, "dia tidak dapat menjalankan puasa nadzarnya, ..." tidak benar, kadang dia mengetahui bahwa hari di mana si fulan tiba sehabis bepergian, sebelum kedatangannya, lalu dia berniat menjalankan puasa hari itu sejak malam hari, karena kadang dia wajib menjalankan sesuatu yang tidak dapat dia jalankan, seperti anak-anak yang menginjak usia balig di tengah hari di bulan Ramadhan, atau wanita haid yang suci di tengah hari di bulan Ramadhan.

Kami tidak bisa menerima analogi mereka tentang hal tersebut jika analogi itu terbukti benar, namun tidak lepas dari lima kategori kasus.

Pertama; dia mengetahui kedatangan si fulan sejak malam hari. Lalu dia berniat menjalankan puasa pada hari kedatangannya, dan hari tersebut adalah hari dimana dibolehkan menjalankan puasa nadzar, sehingga puasanya sah dan cukup untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, karena dia telah memenuhi nadzarnya.

Kedua; si fulan datang tepat pada hari raya Idul Fitri atau hari raya Idul Adha. Bila demikian, maka riwayat dari Ahmad dalam masalah ini beragam, antara lain diriwayatkan darinya, "Dia tidak boleh berpuasa pada hari raya tersebut, harus mengqadhainya dan membayar kafarat". Sekelompok ulama telah meriwayatkannya dari Ahmad. Dan

pernyataan ini menjadi pendapat mayoritas para pengikut madzhab kami, dan menjadi madzhab Al Hakam dan Hamad.

Riwayat kedua; dia harus mengqadha puasa tersebut pada hari yang lain, dan tidak wajib membayar kafarat. Pernyataan ini menjadi pendapat Al Hasan, Al Auza'i, Abi Ubaid, Qatadah, Abu Tsaur, dan salah satu pendapat Imam Syafi'i. Karena puasa wajib sebab nadzar tersebut waktunya telah habis, maka dia wajib mengqadhainya. Seperti kasus kalau dia meninggalkannya karena lupa, dan dia wajib membayar kafarat, karena syara' telah melarang berpuasa pada hari raya tersebut, sehingga statusnya seperti orang yang dipaksa.

Dari Ahmad diriwayatkan riwayat ketiga, "Apabila dia berpuasa pada hari raya tersebut, puasanya sah". Pernyataan ini menjadi madzhab Abu Hanifah, karena dia telah memenuhi kewajiban puasa yang dia nadzari, sehingga kasusnya serupa dengan kasus kalau dia bernadzar amal perbuatan maksiat, lalu dia mengerjakannya. Kesimpulan dia tidak wajib membayar kafarat karena nadzar puasanya itu bertepatan dengan hari dimana puasa di hari tersebut hukumnya haram, sehingga akibat hukumnya adalah harus membayar kafarat.

Sedangkan kesimpulan tidak wajib membayar kafarat, dan tidak pula mengqadhainya, dianalogikan dengan orang yang bernadzar hendak mengerjakan amal perbuatan maksiat. Pernyataan ini menjadi pendapat Malik dan salah satu pendapat Imam Syafi'i dengan cara menganalogikan dengan nadzar amal perbuatan maksiat.

Sedangkan argumentasi pernyataan Al Kharqi, "Bahwasanya nadzarnya dihukumi sah", karena dia bernadzar dengan nadzar yang mana pada umumnya dia dapat memenuhinya, sehingga nadzarnya sah. Seperti kasus kalau nadzar puasanya bertepatan dengan hari selain hari raya.

Dia tidak dibolehkan berpuasa pada hari raya, karena sumber hukum syara' mengharamkan puasa pada hari raya tersebut.

Karena, nadzar yang waktunya bertepatan dengan hari raya tersebut menyerupai datangnya masa haid, dan dia wajib mengqadha, karena nadzar tersebut adalah nadzar yang sah. Dan waktu berpuasa nadzar telah hilang karena ada halangan tertentu (bertepatan hari raya yang diharamkan berpuasa), dan dia wajib membayar kafarat karena kehilangan kesempatan menunaikan puasa nadzar tepat pada waktunya. Sama seperti kasus kalau dia kehilangan kesempatan menunaikan puasa nadzar akibat menderita sakit.

Apabila waktu memenuhi puasa nadzarnya bertepatan dengan tibanya masa haid atau nifas, maka kasus nadzar tersebut sama seperti kalau nadzarnya bertepatan dengan hari raya Idul Fitri atau hari raya Idul Adha. Hanya saja puasa pada masa haid atau nifas tidak sah tanpa ada perbedaan pendapat, baik dalam madzhab ini (Hanbali) maupun di kalangan ulama lainnya.

Ketiga; si fulan datang tepat pada hari dimana puasanya hukumnya sah. Sementara seorang yang bernadzar puasa pada hari tersebut tidak berpuasa, maka dalam kasus ini ada dua riwayat. *Pertama*; dia wajib mengqadha puasa nadzar tersebut dan membayar kafarat. Karena, dia bernadzar puasa nadzar yang sah, sementara dia tidak pernah memenuhi nadzarnya. Sehingga dia wajib mengqadha dan membayar kafarat seperti seluruh amal ibadah yang dinadzari lainnya.

Kesimpulan bahwa dia tidak wajib membayar kafarat. Dan ini adalah pendapat Imam Syafi'i. Alasannya ialah, dia meninggalkan puasa yang dinadzari karena ada suatu halangan.

Riwayat Kedua; dia tidak wajib mengqadha puasa nadzar tersebut dan tidak pula kewajiban lainnya. Pernyataan ini menjadi pendapat Abu Yusuf, kalangan rasionalis dan Ibnu Al Mundzir.

Alasannya ialah si fulan itu datang tepat pada masa di mana puasanya dinilai tidak sah, maka dia tidak dikenai kewajiban apapun, sama seperti kasus kalau si fulan datang tepat pada malam hari.

Keempat; si fulan datang tepat pada saat seorang yang bernadzar sedang berpuasa, maka kedudukan puasanya tidak lepas dari puasa sunah atau fardhu. Maka apabila puasa sunah, Al Qadhi menjawab, "Hendaknya dia meneruskan waktu yang tersisa dari puasanya, serta memperbaharui niatnya untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, dan puasa tersebut cukup baginya, tidak wajib mengqadha dan tidak pula membayar kafarat."

Pernyataan ini menjadi pendapat Abu Hanifah. Karena dia dapat menjalankan puasa satu hari, yang sebahagiannya sunah dan sebagian sisanya adalah wajib. Sama seperti kasus kalau dia bernadzar di tengah-tengah puasa sunah dengan menyelesaikan puasa pada hari tersebut. Dan sebab kewajiban puasa itu hanya terpenuhi dalam sebagian hari tersebut.

Al Qadhi menuturkan kemungkinan lain yang berbeda yaitu, "dia wajib mengqadha puasa nadzar tersebut dan membayar kafarat.", karena puasa nadzar itu merupakan puasa yang wajib dijalankan, sehingga puasa nadzar tidak sah dengan memulai niat dari siang hari, sama seperti mengqadha puasa Ramadhan.

Abu Al Khaththab telah menuturkan kedua kemungkinan ini dalam dua riwayat. Sedangkan menurut Imam Syafi'i, dia hanya wajib mengqadha puasa saja. Seperti kasus kalau si fulan tiba tepat saat dia dalam kondisi yang dikhawatirkan dapat menghilangkan nyawanya. Kami juga memiliki kesimpulan yang sama dengan Imam Syafi'i.

Sedangkan apabila puasa yang sedang dijalaninya tersebut puasa wajib, maka ketentuan hukumnya sama seperti ketentuan hukum masalah sebelumnya. Dan kami telah menjelaskannya. Apabila si fulan

datang tepat saat dia sedang menahan diri dari makan minum, namun dia tidak berniat puasa, dan tidak pula melakukan perbuatan yang membatalkan puasa, maka ketentuan hukumnya sama seperti ketentuan hukum bagi seorang yang berpuasa sunah.

Kelima; si fulan tiba pada malam hari, maka dia tidak dikenai kewajiban apapun, menurut pendapat mereka semua, karena dia tidak datang tepat pada hari tersebut dan tidak pula pada waktu dimana puasa tersebut dihukumi sah.

Pasal: Apabila seseorang berkata, "Puasa pada hari raya ini wajib bagiku terhadap Allah", maka pernyataan ini ialah nadzar hendak mengerjakan perbuatan maksiat, yang wajib bagi seorang yang bernadzar tersebut membayar kafarat, tidak yang lainnya.

Hanbal telah mengutip riwayat tersebut dari Ahmad. dalam kasus ini ada riwayat lain yang berbeda yaitu, dia wajib mengqadha puasa dan membayar kafarat, seperti masalah yang telah dikemukakan. Namun riwayat pertama ialah pendapat yang *shahih*, yang telah dikemukakan oleh Al Qadhi. Karena pernyataan seperti ini adalah nadzar (janji) mengerjakan perbuatan maksiat. Sehingga tidak menetapkan akibat hukum berupa mengqadha puasa tersebut, seperti seluruh kemaksiatan lainnya.

Berbeda dengan masalah sebelumnya, karena dia sama sekali tidak memiliki niat mengerjakan perbuatan maksiat, dan yang terjadi hanyalah ketepatan waktu yang bersamaan. Sedangkan dalam kasus nadzar di sini terdapat unsur kesengajaan mengerjakan perbuatan maksiat melalui nadzar, sehingga nadzar sama sekali tidak sah, dan termasuk ke dalam pernyataan Nabi ﷺ, "Tidak ada nadzar (yang wajib dipenuhi) dalam mengerjakan perbuatan maksiat".

Sedangkan kesimpulan tidak ada kewajiban apapun atas dirinya sesuai dengan aturan yang dimuat dalam nadzar maksiat dalam pembahasan terdahulu.

Apabila seorang wanita bernadzar hendak berpuasa selama masa haid atau masa nifas dirinya, maka dia wajib membayar kafarat tidak ada kewajiban yang lain, dan sepengetahuanku dalam kasus nadzar ini tidak ada perbedaan pendapat yang diriwayatkan dari para pengikut madzhab kami.

1860 Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata: Apabila kedatangan si fulan bertepatan dengan satu dari beberapa hari Tasyriq , maka dia harus berpuasa sehari dari hari-hari Tasyriq tersebut menurut salah satu dari dua riwayat dari Abu Abdullah Rahimahullah. Sedangkan riwayat lain, dia tidak boleh berpuasa sehari dari hari-hari Tasyriq tersebut, dan berpuasa pada hari yang lain sebagai penggantinya, serta membayar kafarat seperti kafarat sumpah.

Beragam riwayat diriwayatkan dari Ahmad Rahimahullah mengenai puasa pada hari-hari Tasyriq untuk memenuhi kewajiban nadzar. Kami telah menjelaskan hal tersebut dalam pembahasan puasa. Apabila kita menyatakan, "Berpuasa pada hari Tasyriq untuk memenuhi kewajiban nadzar hukumnya sah, maka dia harus berpuasa pada hari-hari Tasyriq tersebut dan puasanya cukup untuk memenuhi kewajiban nadzarnya".

Dan apabila kita menyatakan, "Puasa pada hari Tasyriq tidak sah, maka hukumnya sama seperti ketentuan hukum dalam kasus seseorang yang nadzarnya bertepatan dengan hari *rasy*, dan keterangannya telah disampaikan."

Pasal: Apabila seseorang berkata, "Puasa pada hari kedatangan si fulan wajib bagiku terhadap Allah selamanya", atau dia berkata, "Puasa setiap hari Kamis wajib bagiku terhadap Allah selamanya.", maka puasa tersebut wajib dia jalankan di masa yang akan datang.

Sedangkan kasus nadzar puasa pada hari kedatangan si fulan penjelasan aturan hukumnya telah dikemukakan. sementara hari yang termasuk dari bulan Ramadhan tidak masuk dalam nadzarnya tersebut, karena Ramadhan tidak dapat dihindari untuk memasukan puasa sehari tersebut ke dalam bulan Ramadhan, dan dia tidak dapat menjalankan puasa sehari tersebut untuk memenuhi kewajiban selain Ramadhan. Karena puasa tersebut tidak bisa dibenarkan.

Sementara berdasarkan pernyataan Al Kharqi, ada kemungkinan hari tersebut yang menjadi bagian dari bulan Ramadhan masuk dalam nadzarnya tersebut, dan puasa yang dijalankannya cukup untuk memenuhi kewajiban puasa Ramadhan sekaligus untuk memenuhi kewajiban nadzarnya.

Apabila kedatangan si fulan itu bertepatan dengan hari raya, satu dari hari-hari Tasyriq atau masa haid, maka dalam kasus ini terdapat beragam pendapat yang berbeda, yang telah dikemukakan.

Apabila dia mempunyai kewajiban puasa selama dua bulan untuk membayar kafarat zhihar atau puasa sejenis, maka dia harus berpuasa selama dua bulan itu khusus untuk membayar kafarat bukan untuk memenuhi kewajiban nadzarnya tersebut. Karena tatkala dia berniat puasa untuk memenuhi kewajiban nadzar dalam memulai puasa dua bulan tersebut, maka keberurutan puasa menjadi terputus, sehingga dia tidak mampu untuk membayar kafarat.

Jadi, jika terjadi demikian, maka dia harus mengqadha puasa nadzarnya dan membayar kafarat, karena dia tidak menjalankan puasa

nadzar tersebut padahal dia dapat memenuhi kewajiban nadzarnya, karena ada suatu halangan.

Berbeda dengan hari-hari yang masuk dalam bulan Ramadhan. Karena, hari-hari tersebut tidak termasuk dalam nadzarnya, karena dia tidak bisa menghindar untuk memenuhi kewajiban puasa pada hari-hari tersebut. Sedang dalam kasus di sini, hari-hari tersebut terhindar untuk memasukan puasa kafarat ke dalam hari-hari tersebut. Tidak ada perbedaan antara keberadaan nadzarnya terjadi sebelum kewajiban kafarat atau sesudahnya.

Karena hari-hari yang masuk dalam bulan Ramadhan, puasa pada hari-hari tersebut tidak sah untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, sementara hari-hari yang masuk dalam kafarat, puasanya sah untuk memenuhi kewajiban nadzarnya. Dan tatkala dia berniat puasa pada hari-hari tersebut untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, maka keberurutan puasa kafarat menjadi terputus, dan puasa hari-hari tersebut cukup untuk memenuhi kewajiban puasa yang dinadzari.

Apabila sejumlah hari yang banyak telah lewat dan dia belum mengerjakan kewajibannya, maka dia hanya membayar satu kafarat untuk semuanya. Lalu ketika dia sudah membayar kafarat, kemudian waktunya telah lewat dan dia belum mengerjakan suatu kewajiban sesudah membayar kafarat tersebut, maka dia wajib membayar kafarat untuk yang kedua kalinya.

Ahmad telah menegaskan ketentuan tersebut secara langsung. Karena dia menyatakan dalam kasus seseorang yang bernadzar puasa sebanyak beberapa hari, lalu dia jatuh sakit, "Apabila dia telah membayar kafarat untuk yang pertama, kemudian sesudah itu dia meninggalkan puasa, maka dia harus membayar kafarat lain yang berbeda. Sementara jika dia belum membayar kafarat untuk yang pertama, maka cukup membayar satu kafarat. Dan nadzar tidak seperti

sumpah yang ketika dia melanggar dan telah membayar kafarat, maka gugurlah sumpah tersebut dari dirinya."

Kesimpulan bahwa ketika seseorang telah membayar kafarat sekali, maka dia tidak wajib membayar kafarat lain yang berbeda, karena nadzar seperti sumpah, dan menyerupai sumpah, serta akibat hukum kewajiban membayar kafarat dalam nadzar karena pernyataan sumpah tersebut, sementara sumpah tidak menetapkan lebih dari satu kafarat.

Jadi, tatkala dia telah membayar kafarat sumpah, maka dia tidak wajib membayar kafarat lain yang berbeda akibat sumpah tersebut, demikian juga dengan nadzar. Berdasarkan ketentuan ini, ketika waktunya telah lewat dan dia belum mengerjakan suatu kewajiban, lalu dia membayar kafarat untuk menutupi kewajiban tersebut, kemudian waktunya telah lewat dan dia belum mengerjakan suatu kewajiban yang lain, maka dia harus mengqadhainya tanpa disertai kewajiban membayar kafarat, karena kewajiban kafarat yang kedua, tidak ada teks syara' yang menegaskan secara langsung mengenai hal tersebut, ijma', dan dalil qiyas, dan tidak mungkin menetapkan kewajiban kafarat tersebut tanpa ada landasan hukum yang jelas.

Pasal: Tatkala seseorang bernadzar hendak berpuasa selama satu tahun tertentu, maka bulan Ramadhan tidak masuk dalam nadzarnya. Karena puasa selain Ramadhan tidak dapat dibenarkan. Sehingga kasus tersebut menyerupai waktu malam. Dua hari raya tidak masuk dalam nadzarnya, karena Nabi ﷺ melarang berpuasa pada dua hari raya tersebut, dan puasa kedua hari raya tersebut untuk memenuhi kewajiban nadzarnya hukumnya tidak sah. Sehingga kedua hari raya tersebut menyerupai bulan Ramadhan.

Diriwayatkan dari Ahmad tentang kasus seseorang yang bernadzar hendak berpuasa selama bulan Syawwal, "Dia harus

mengqadha puasa untuk hari raya Idul Fitri dan wajib membayar kafarat karena meninggalkan puasa tersebut".

Berdasarkan riwayat ini, dua hari raya dan hari-hari Tasyriq masuk dalam nadzarnya, karena hari-hari tersebut merupakan hari yang masuk dalam jumlah satu tahun. Namun, pernyataan pertama pendapat yang *ashah*. Sedang dalam memenuhi puasa nadzar pada hari-hari Tasyriq ada dua riwayat.

Apabila seseorang bernadzar puasa selama satu tahun secara mutlak, apakah puasa setahun itu wajib dia penuhi secara berturut-turut atau tidak? Dalam masalah ini ada dua riwayat. *Pertama*; wajib dia penuhi secara berturut-turut, karena satu tahun yang mutlak ditujukan pada pelaksanaan puasa secara berturut-turut.

Berdasarkan riwayat ini aturan hukum mengenai satu tahun yang mutlak ini sama seperti aturan hukum satu tahun yang telah ditentukan dalam hal sama-sama tidak memasukkan dua hari raya dan bulan Ramadhan dalam satu tahun nadzar puasa tersebut. Sementara dalam memenuhi nadzar pada hari-hari Tasyriq ada dua riwayat.

Apabila dia memulai puasa satu tahun dari awal bulan, maka dia harus menyelesaikan puasa sebelas bulan berdasarkan munculnya hilal (bulan sabit tanggal satu, dua dan tiga) setiap awal bulan kecuali bulan Syawwal, karena dia harus menyempurnakannya dengan menghitung jumlah hari. Karena dia tidak berpuasa sejak awal bulan Syawwal.

Apabila dia memulai puasa satu tahun dari pertengahan bulan, maka bulan tersebut dia sempurnakan dengan menghitung jumlah hari, sedangkan sisanya berdasarkan munculnya hilal (bulan sabit tanggal satu, dua dan tiga) setiap awal bulan, sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan.

Riwayat Kedua; tidak wajib dia penuhi secara berturut-turut. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i. Karena bulan yang terpisah-pisah

dapat disebut satu tahun, karena nadzarnya mencapai jumlah satu tahun, sehingga dia wajib menjalankan puasa sebanyak dua belas bulan berdasarkan munculnya hilal setiap awal bulan, jika dia menghendaki, dan jika dia menghendaki, maka dia boleh berpuasa selama satu tahun itu dengan menghitung jumlah hari.

Apabila dia memulai puasa selama satu bulan dari pertengahan bulan tersebut, maka dia harus menggenapkannya sebanyak tiga puluh hari, dan dalam kasus di sini dia tentunya berkewajiban menjalankan puasa sebanyak dua belas bulan, karena nadzar tersebut dapat diletakkan di tahun yang sama sekali tidak terdapat Ramadhan, dan tidak pula terdapat beberapa hari yang tidak dibolehkan untuk menjalankan puasa, sehingga nadzarnya diletakkan di hari yang mana menjalankan puasa hukumnya sah.

Berbeda dengan kasus ketika dia telah memastikan nadzar pada tahun tertentu. Seorang yang bernadzar semacam ini seperti orang yang telah memastikan membeli suatu barang melalui suatu transaksi, lalu dia menemukan cacat pada barang tersebut, maka dia tidak berhak menuntut pergantian barang tersebut. Kalau dia menjelaskan ciri-ciri barang tersebut, kemudian dia menemukannya dalam kondisi cacat, maka dia memiliki hak menuntut pergantian barang tersebut.

Bulan Syawwal dihitung berdasarkan jumlah hari, karena dia tidak memulai puasa bulan Syawwal sejak dari awal bulan Syawwal. Apabila dia berpuasa selama bulan Dzul Hijjah, maka dia harus mengqadha sebanyak empat hari, baik jumlah harinya genap tiga puluh hari atau kurang, karena dia memulai puasa bulan Dzul Hijjah sejak dari awal bulan.

Menurut sebuah riwayat, jika jumlah harinya kurang dari tiga puluh hari, maka dia harus mengqadha sebanyak lima hari, agar dia

menyempurnakannya sebanyak tiga puluh hari. Karena dia tidak berpuasa satu bulan secara utuh, sehingga menyerupai bulan Syawwal.

Apabila keberurutan pelaksanaan puasa menjadi persyaratan, maka aturan hukum puasa satu tahun yang mutlak tersebut sama seperti aturan dalam puasa satu tahun yang telah ditentukan.

1861 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Apabila seseorang bernadzar hendak berpuasa satu bulan berturut-turut, namun dia tidak pernah menyebutkannya secara spesifik, tiba-tiba di sebagian bulan dimana dia sedang melaksanakan nadzar puasanya, dia jatuh sakit, maka ketika dia telah sembuh, dia boleh meneruskan kembali puasanya dan membayar kafarat seperti kafarat sumpah.

Namun apabila dia menginginkan, dia boleh menunaikan puasa satu bulan secara berturut-turut, dan dia tidak wajib membayar kafarat. Demikian juga seorang wanita tatkala bernadzar hendak berpuasa satu bulan berturut-turut dan di tengah pelaksanaan puasa nadzar tersebut dia mengeluarkan darah haid.

Secara garis besar maksud pernyataannya tersebut adalah, apabila seseorang bernadzar puasa berturut-turut tanpa menyebutkan bulan tertentu, kemudian di tengah pelaksanaan nadzar puasanya dia meninggalkan puasa, maka masalah tersebut tidak lepas dari dua hal.

Pertama; dia meninggalkan puasa karena suatu halangan contohnya haid, sakit dan halangan sejenis lainnya. Maka seorang yang bernadzar semacam ini diberi kebebasan memilih antara memulai puasa dari awal dan tidak ada kewajiban apapun atas dirinya, karena dia telah memenuhi puasa yang dinadzari sesuai dengan aturannya, dan meneruskan puasanya serta membayar kafarat, karena kafarat tersebut

wajib karena dia meninggalkan puasa yang dinadzari, sekalipun dia seorang yang lemah (untuk memenuhi nadzarnya), hal ini berdasarkan sumber hukum bahwa Nabi ﷺ menyuruh saudara perempuan Uqbah bin Amir membayar kafarat karena kelemahannya untuk berjalan kaki.

Alasan lain, nadzar tersebut seperti sumpah, kalau dia bersumpah (demi Allah) dia benar-benar hendak berpuasa secara berturut-turut, kemudian dia tidak menunaikannya secara berturut-turut, maka dia dikenai kewajiban membayar kafarat.

Mengapa dia dibolehkan meneruskan puasa dalam kasus nadzar di sini, alasannya meninggalkan puasa karena ada suatu halangan secara hukum tidak memutus keberurutan puasa, terbukti kalau dia berbuka di tengah menjalankan puasa dua bulan berturut-turut karena ada halangan tertentu, maka dia boleh meneruskan puasanya.

Lalu bila halangan tersebut membolehkan berbuka puasa contohnya halangan karena bepergian, maka apakah halangan itu memutus keberurutan pelaksanaan puasa? Maka dalam masalah ini ada dua pandangan pendapat yang mengemuka. *Pertama*; halangan tersebut memutus keberurutan pelaksanaan puasa. Karena dia meninggalkan puasa atas kemauannya sendiri. *Kedua*; halangan tersebut tidak memutus keberurutan pelaksanaan puasa. Karena halangan itu adalah halangan yang membolehkan berbuka puasa di tengah menjalankan puasa Ramadhan, sehingga menyerupai halangan berupa sakit.

Kedua; dia meninggalkan puasa bukan karena suatu halangan. Maka seorang yang bernadzar semacam ini diharuskan memulai puasa dari awal, dan dia tidak diwajibkan membayar kafarat. Karena dia meninggalkan keberurutan puasa yang dinadzari bukan karena suatu halangan, padahal dia dapat memenuhi kewajiban nadzar puasanya secara berturut-turut, sehingga dia tetap harus melakukannya.

Sama seperti kasus kalau dia bernadzar puasa di hari tertentu, lalu dia menjalankan puasa sebelum hari yang telah ditentukan. Demikian penjelasan detail ini Syafi'i berpendapat kecuali dalam soal kafarat, karena dia tidak menetapkan kewajiban kafarat dalam meninggalkan amal perbuatan yang dinadzari, dan kami telah menjelaskan landasan hukum tentang kewajiban kafarat tersebut.

Pasal: Apabila dia telah menjalankan puasa satu bulan sejak awal bulan, maka puasa tersebut cukup untuk memenuhi nadzar puasa satu bulan, baik bilangan harinya genap tiga puluh hari atau kurang. Karena masa yang diapit oleh dua bulan sabit disebut satu bulan.

Oleh sebab itu Nabi ﷺ bersabda, "*Satu bulan itu lamanya duapuluh sembilan hari*"[64]. Apabila dia memulai puasanya sejak pertengahan bulan, maka dia diharuskan berpuasa satu bulan berdasarkan jumlah hari yakni tiga puluh hari.

Hal tersebut sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Berpuasalah kalian karena melihat bulan (hilal; bulan sabit), dan berbukalah kalian karena melihat bulan (hilal; bulan sabit), lalu apabila kalian tertutup awan, maka sempurnakanlah menjadi tiga puluh hari.*"

Lalu bila dia menjalankan puasa di bulan Syawwal, maka dia diharuskan menyempurnakannya genap tiga puluh hari, karena dia memulai puasanya sejak pertengahan bulan, dan apabila jumlahnya kurang dari tiga puluh hari, maka dia harus mengqadha sebanyak dua

---

[64] Al Bukhari ; bab shalat (1/ hadits no. 378), lihat catatan pinggirnya. At-Tirmidzi dalam bab puasa (3/ 690), An-Nasa`i dalam bab puasa (4/ 2130), Ibnu Majah dalam bab Talak (1/ hadits no. 2061), Ad-Darimi dalam bab puasa (2/ 1690), Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/ 286), Ahmad dalam *Musnad* miliknya (1596, 1885).

hari, sedang bila jumlahnya genap tiga puluh hari, maka dia harus menyempurnakan dengan menjalankan puasa satu hari.

Bila dia menjalankan puasa di bulan Dzul Hijjah, maka dia harus meninggalkan puasa di hari raya Idul Adha dan hari-hari Tasyriq, dan keberurutan puasanya tidak terputus. Seperti kasus kalau seorang wanita meninggalkan puasa sebab haid. Dia wajib membayar kafarat serta mengqadha puasa sebanyak empat hari, jika jumlah harinya genap tiga puluh hari, dan lima hari jika jumlah harinya kurang dari tiga puluh hari.

Ada kemungkinan dia hanya diharuskan mengqadha sebanyak empat hari sekalipun jumlah harinya kurang dari tiga puluh hari, karena dia memulai puasa di bulan Dzul Hijjah sejak awal bulan, sehingga dia hanya wajib mengqadha hari yang ditinggalkan dari bulan Dzul Hijjah tersebut, tidak ada yang lain.

Kalau seseorang berpuasa satu bulan sejak awal bulan, lalu dia jatuh sakit di tengah menjalankan puasa satu bulan tersebut beberapa hari yang lamanya dapat diketahui, atau di tengah pelaksanaan puasa tersebut seorang perempuan tiba-tiba mengeluarkan darah haid, kemudian dia suci kembali sebelum bulan tersebut habis, maka harus mengqadha hari dimana dia meninggalkan puasa sesuai dengan jumlah hari yang ditinggalkan, jika bulan tersebut genap tiga puluh hari. Apabila bulan tersebut kurang dari tiga puluh hari, apakah dia diharuskan menjalankan puasa sehari di bulan yang lain? Ada dua pandangan yang mengemuka, sesuai dengan ketentuan yang telah kami kemukakan dalam pembahasan meninggalkan puasa pada hari raya dan hari-hari Tasyriq.

Pasal: Apabila seseorang bernadzar puasa satu bulan lamanya, maka dia diberi kebebasan memilih antara berpuasa satu

bulan berdasarkan penghitungan awal bulan (*hilal*), yaitu memulainya sejak awal bulan tersebut, maka puasanya cukup untuk memenuhi kewajiban nadzar puasa satu bulan lamanya, dan berpuasa satu bulan lamanya dengan menghitung jumlah hari yakni tiga puluh hari.

Apakah dia diharuskan menjalankan puasa satu bulan lamanya itu secara berturut-turut? Dalam masalah ini ada dua pandangan yang mengemuka. *Pertama*; dia diharuskan menjalankan puasa satu bulan lamanya itu secara berturut-turut. Pernyataan ini adalah pendapat Abu Tsaur, karena penyebutan kata "satu bulan" mutlak memberikan kepastian adanya keberurutan dalam pelaksanaannya.

Kedua; dia tidak diharuskan menjalankan puasa satu bulan lamanya itu secara berturut-turut. Pernyataan ini adalah pendapat Imam Syafi'i dan Muhammad bin Al Hasan. Karena istilah "satu bulan" itu diperuntukkan bagi masa yang diapit oleh dua awal bulan sabit (hilal), dan bagi masa yang lamanya tiga puluh hari.

Tidak dapat disangkal lagi bahwa menjalankan puasa selama tiga puluh hari cukup untuk memenuhi nadzar puasa satu bulan lamanya. Sehingga dia tidak diharuskan menjalankannya secara berturut-turut. Sama seperti kasus kalau dia bernadzar puasa tiga puluh hari lamanya.

Sedangkan bila seseorang bernadzar puasa tiga puluh hari lamanya, maka dia tidak diharuskan menjalankannya secara berturut-turut. Ahmad telah menegaskan ketentuan ini secara langsung.

Telah diriwayatkan dari Ahmad dalam kasus seseorang yang berkata, "Puasa sepuluh hari wajib bagiku terhadap Allah", "Dia harus berpuasa sepuluh hari lamanya secara berturut-turut."

Pernyataan Ahmad tersebut menegaskan adanya kewajiban berturut-turut selama menjalankan puasa yang dinadzari. Namun, para pengikut madzhab kami berusaha meletakkan pernyataan Ahmad

tersebut khusus bagi orang yang mensyaratkan adanya keberurutan pelaksanaan puasa atau berniat menjalankannya secara berurutan.

Karena kata "sepuluh hari" tidak memberi kepastian adanya keharusan menjalankan puasa secara berturut-turut, dan nadzar tersebut tidak memberi kepastian adanya keberurutan tersebut selama tidak dimuat dalam pernyataan atau niatnya.

Sebagian mereka ada yang mengatakan, "Pernyataan Ahmad dibiarkan sesuai dengan makna teksnya, dia diharuskan menjalankan secara berurutan dalam memenuhi nadzar puasa sepuluh hari lamanya, bukan dalam memenuhi nadzar tiga puluh hari lamanya. Karena tiga puluh hari itu sama dengan satu bulan, sehingga kalau dia berniat menjalankannya secara berturut-turut, pasti dia mengatakan 'satu bulan' (bukan tiga puluh hari), jadi pengalihan satu bulan ke jumlah hari adalah bukti yang menegaskan adanya keinginan menjalankan puasa secara terpisah, berbeda dengan kata 'sepuluh hari."

Namun yang *shahih* adalah dia diharuskan menjalankannya secara berturut-turut, karena ketiadaan bukti yang menegaskan adanya pemisahan dalam menjalankan puasa, tidak dapat dijadikan landasan adanya keinginan menjalankan puasa berturut-turut. Karena Allah ﷻ berfirman dalam masalah mengqadha puasa Ramadhan, "..., *Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain, ...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 184). Dan Allah tidak pernah menyebutkan menjalankannya secara terpisah tidak pula secara berturut-turut. Sepakat, bahwa keberurutan tidak wajib dalam menjalankan nadzar puasa sepuluh hari lamanya.

Sebagian pengikut madzhab kami menyatakan, "Apabila seseorang bernadzar i'tikaf beberapa hari lamanya, maka dia diharuskan menunaikannya secara berturut-turut, dan aturan tersebut tidak diharuskan baginya dalam menjalankan nadzar puasa.

Karena i'tikaf dalam prakteknya satu sama lain saling berkesinambungan tanpa ada jeda waktu yang memisahkan, berbeda dengan puasa diselingi waktu malam, sehingga sebagian puasa terpisah dari sebagian yang lain. Oleh karena itu, bila seseorang bernadzar i'tikaf dua hari lamanya berturut-turut, maka waktu malam masuk di dalamnya."

Namun menurut pendapat yang *shahih* aturan hukumnya sama, karena kewajiban tersebut kepastian menjalankannya bergantung pernyataannya, dan pernyataannya tidak memberi kepastian adanya keharusan menjalankan ibadah secara berturut-turut dengan bukti nadzar puasa tersebut. sementara segala bentuk aturan umum yang biasa terjadi yang telah mereka kemukakan tidak memiliki pengaruh atau akibat hukum apapun.

Orang yang menyatakan, "dia diharuskan menunaikan i'tikaf secara berturut-turut, maka dia diharuskan menunaikan i'tikaf beberapa malam yang berada di antara hari-hari i'tikaf. Sama seperti kasus kalau dia bernadzar i'tikaf secara berturut-turut."

Pasal: Tatkala seseorang bernadzar puasa beberapa bulan lamanya secara berturut-turut, lalu dia memulai puasa beberapa bulan tersebut sejak awal bulan, maka puasa untuk beberapa bulan tersebut berdasarkan penghitungan awal bulan cukup memenuhi kewajiban nadzarnya, tanpa ada perbedaan pendapat sama sekali.

Sedang bila dia memulai puasa beberapa bulan tersebut sejak pertengahan bulan, maka dia harus menyempurnakannya dengan hitungan hari dan bulan-bulan lainnya berdasarkan penghitungan awal bulan. Pernyataan ini adalah pendapat Malik, Syafi'i, dan salah satu dari dua riwayat dari Abu Hanifah. Sementara riwayatnya yang lain, "Dia

harus menyempurnakan semua bulan tersebut dengan jumlah hari", hal tersebut pernah diriwayatkan dari Ahmad, dan penjelasan kedua riwayat tersebut telah dikemukakan.

1862 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala seseorang bernadzar hendak berpuasa satu bulan tertentu (Sya'ban misalnya), lalu dia meninggalkan puasa tanpa ada halangan apapun, maka dia harus memulai dari awal dan wajib membayar kafarat seperti kafarat sumpah.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, Tatkala seseorang bernadzar hendak berpuasa satu bulan yang telah ditentukan, lalu di tengah menjalankan puasa satu bulan tersebut dia meninggalkan puasa, maka masalah itu tidak terlepas dari dua hal.

Pertama; dia meninggalkan puasa tanpa ada halangan apapun, maka dalam masalah ini ada dua riwayat. *Pertama*; puasanya terputus dan dia diharuskan memulainya dari awal. Karena puasa itu merupakan puasa yang wajib dijalankan secara berturut-turut sebab nadzar tersebut, lalu buka puasa itu membatalkan keberurutan puasa tersebut, tanpa ada halangan apapun. Sama seperti kasus kalau dia mensyaratkan adanya keberurutan puasa.

Berbeda dengan Ramadhan, karena keberurutannya ditetapkan berdasarkan sumber syara', bukan sebab nadzar. Dalam kasus di sini, dia telah berjanji menjalankan kewajiban puasa atas dirinya dengan mekanisme tertentu, kemudian dia melewatkannya, sehingga kasus tersebut menyerupai kasus kalau dia mensyaratkan puasa tersebut harus dilakukan secara berturut-turut.

Riwayat Kedua; dia tidak diharuskan memulai puasa dari awal kecuali dia benar-benar mensyaratkan adanya keberurutan dalam berpuasa. Pernyataan ini adalah pendapat Imam Syafi'i. Karena

kewajiban berturut-turut itu merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari dengan cara menyatakannya secara khusus, bukan sebab menjadi persyaratan, sehingga buka puasa di tengah-tengah pelaksanaan puasa satu bulan itu tidak membatalkan keberurutan puasa tersebut, sama seperti bulan Ramadhan.

Alasan lain, memulai kembali puasa dari awal sama artinya meletakkan puasa pada waktu yang tidak pernah dia tentukan, dan memenuhi nadzarnya di luar waktunya. Melewatkan sehari tanpa melakukan puasa, tidak berakibat hukum melewatkan hari-hari yang lain tanpa melakukan puasa.

Berdasarkan ketentuan tersebut, maka dia wajib membayar kafarat sebagai ganti buka puasanya dan mengqadha sehari sebagai penggantinya, sesudah dia menyelesaikan puasa satu bulan tersebut. Ini analogi yang paling tepat jika Allah menghendaki.

Sedangkan berdasarkan riwayat pertama, dia diharuskan memulai puasa dari awal, tepat setelah hari dimana dia meninggalkan puasa, dan tidak boleh menundanya, karena sisa waktu dari satu bulan tersebut adalah masa yang ditentukan untuk menunaikan amal ibadah dinadzari, sehingga dia tidak boleh meninggalkan puasa dalam bulan ini, disamping itu dia diharuskan membayar kafarat karena dia melewatkan puasa hari ini yang mana dia telah meninggalkannya.

Kedua; dia meninggalkan puasa karena ada suatu halangan. Maka dia boleh meneruskan puasanya yang telah lewat, mengqadha (puasa yang ditinggalkan) dan membayar kafarat. Pernyataan ini adalah analogi Qiyas madzhab ini.

Abu Al Khaththab menyatakan, "Dalam masalah ini ada riwayat lain yang berbeda, yaitu dia tidak wajib membayar kafarat." Pernyataan ini adalah madzhab Malik, Syafi'i dan Abu Ubaid. Karena amal ibadah yang dinadzari diletakkan sesuai dengan ibadah yang diatur oleh syara',

kalau dia meninggalkan puasa Ramadhan karena ada suatu halangan, maka dia tidak diharuskan melakukan kewajiban apapun.

Menurut kami, waktu menunaikan nadzarnya telah lewat dan dia belum mengerjakannya, sehingga dia diharuskan membayar kafarat, sesuai dengan perintah Nabi ﷺ pada saudara perempuan Uqbah bin Amir, "*Dan suruh dia membayar kafarat sumpahnya.*" Puasa nadzar berbeda dengan puasa Ramadhan, karena kalau seseorang meninggalkan puasa Ramadhan karena ada suatu halangan, maka dia tidak wajib membayar kafarat kecuali dalam kasus hubungan intim di siang hari dalam bulan Ramadhan.

Pasal: Lalu apabila dia mendadak gila di sepanjang waktu satu bulan yang telah ditentukan untuk menunaikan nadzar, maka dia tidak diharuskan mengqadha dan tidak pula membayar kafarat.

Abu Tsaur menyatakan, "Dia diharuskan mengqadha, karena dia termasuk kalangan orang yang cakap menjalankan peraturan hukum pada saat menyatakan nadzarnya dan pada saat mengqadhainya, sehingga dia diharuskan mengqadha puasa tersebut, seperti orang yang jatuh pingsan."

Menurut kami, dia tidak termasuk kalangan orang yang cakap menjalankan peraturan hukum pada waktu terikat menjalankan kewajiban puasa tersebut. Sehingga dia tidak diharuskan mengqadhainya, sama seperti kasus kalau gila itu terjadi di tengah menjalankan kewajiban puasa di bulan Ramadhan. Apabila seorang wanita mengeluarkan darah haid sepanjang masa yang telah ditentukan untuk memenuhi nadzar, maka dia wajib mengqadhainya, sedang dalam masalah kewajiban membayar kafarat ada dua pandangan yang mengemuka.

Imam Syafi'i menyatakan, "Wanita tersebut tidak wajib membayar kafarat", sementara dalam masalah kewajiban mengqadha ada dua pandangan. *Pertama*; wanita tersebut tidak diharuskan menunaikan nadzarnya, karena puasa pada masa haid tidak mungkin dilakukan dan tidak termasuk ke dalam masa nadzar yang ditentukan waktunya, seperti masa haid di bulan Ramadhan.

Sedang menurut kami, amal ibadah yang dinadzari diletakkan sesuai dengan amal ibadah yang sejak awal telah diatur berdasarkan sumber syara'. Dan kalau dia mengeluarkan darah haid pada masa bulan Ramadhan, maka dia terikat kewajiban mengqadhainya, demikian pula amal ibadah yang dinadzari.

Pasal: Kalau seseorang berkata, "Ibadah haji pada tahun dimana aku hidup ini wajib bagiku terhadap Allah", lalu dia belum dapat menunaikan ibadah haji karena ada suatu halangan atau karena alasan lainnya, maka dia wajib mengqadha haji tersebut dan membayar kafarat.

Ada kemungkinan lain yaitu dia tidak wajib membayar kafarat ketika dia ditimpa halangan tertentu. Syafi'i menyatakan, "Apabila dia tertimpa kesulitan untuk menunaikan ibadah haji karena tidak terpenuhinya salah satu persyaratan haji yang berjumlah tujuh macam tersebut, atau penguasa atau musuhnya melarangnya pergi haji, maka dia tidak wajib mengqadha haji. Dan apabila tiba-tiba dia jatuh sakit, atau salah menghitung jumlah persyaratan, lupa, atau menunda-nunda keberangkatan pergi haji, maka dia harus mengqadha haji tersebut".

Sedang menurut kami, waktu haji yang dinadzari telah lewat dan dia belum menunaikannya, sehingga dia diharuskan mengqadha haji tersebut, sama seperti kasus kalau dia jatuh sakit. Alasan lain amal ibadah yang dinadzari diletakkan sesuai dengan amal ibadah yang sejak

awal telah diatur berdasarkan sumber hukum syara'. Dan kalau waktu amal ibadah yang sejak awal telah diatur berdasarkan sumber hukum syara' telah lewat dan dia belum menunaikannya maka dia diharuskan mengqadhainya, demikian pula dengan amal ibadah yang dinadzari.

Pasal: Kalau seseorang bernadzar puasa satu bulan tertentu (Rajab misalnya), atau menunaikan haji pada tahun tertentu (2013 misalnya) dan dia mengerjakan nadzar tersebut sebelum tiba waktu yang ditentukan untuk memenuhi kewajiban nadzar tersebut, maka amal ibadah tersebut belum mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya.

Abu Yusuf menyatakan, "amal ibadah tersebut mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, sama seperti kasus kalau dia bersumpah (demi Allah) dia akan benar-benar melunasi kewajiban utangnya kepada si fulan pada waktu tertentu, lalu dia melunasinya sebelum tiba waktu yang telah ditentukan untuk melunasinya."

Menurut kami, bahwasanya amal ibadah yang dinadzari harus diletakkan sesuai dengan amal ibadah yang sejak awal telah diatur berdasarkan sumber hukum syara'. Kalau dia berpuasa sebelum Ramadhan tiba, maka puasa tersebut belumlah mencukupi untuk memenuhi kewajibannya, maka demikian pula ketika dia menunaikan puasa yang dinadzari sebelum tiba waktu yang telah ditentukan untuk menunaikannya. Alasan lain, dia tidak menunaikan amal ibadah yang dinadzari tepat pada waktunya, sehingga amal ibadah tersebut belum mencukupi untuk memenuhi kewajiban nadzarnya, sama seperti kasus kalau dia sama sekali belum pernah mengerjakan amal ibadah yang dinadzari tersebut.

1863 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Apabila seseorang bernadzar hendak berpuasa lalu dia meninggal sebelum sempat menunaikan nadzarnya, maka ahli waris dari kalangan kerabatnya menggantikan posisinya menunaikan puasa. Demikian juga semua nadzar yang ada yakni nadzar hendak menjalankan perintah ibadah kepada Allah.

Maksudnya adalah, apabila seseorang bernadzar haji, puasa, sedekah, memerdekakan budak, i'tikaf, shalat dan lain sebagainya yakni nadzar-nadzar hendak menjalankan perintah ibadah, dan dia meninggal sebelum mengerjakan nadzarnya, maka seseorang yang berstatus wali boleh mengerjakannya untuk menggantikan posisinya.

Diriwayatkan dari Ahmad dalam masalah shalat, "Tidak harus mengerjakan shalat untuk menggantikan posisinya, karena shalat tidak boleh diganti dengan alasan apapun. Sedangkan seluruh amal ibadah lainnya, wali boleh menggantikan posisinya, namun hal itu tidak wajib atas dirinya, tetapi hal itu dianjurkan bagi dirinya sebagai bentuk adanya jalinan hubungan kekeluargaan dengan dirinya dan berbuat kebajikan terhadapnya."

Demikian Ibnu Abbas memberi fatwa dalam masalah seorang wanita yang bernadzar hendak berjalan kaki ke Quba`, lalu dia meninggal, dan dia belum menunaikan nadzarnya, "Agar putrinya berjalan kaki menggantikan posisinya"[65].

Sa'id telah meriwayatkan dari Sufyan, dari Abdul Karim bin Abi Umayyah, "Bahwasanya dia pernah bertanya kepada Ibnu Abbas tentang nadzar yang harus dipenuhi ibunya, yakni nadzar i'tikaf, dia

---

[65] Al Bukhari meriwayatkannya secara *mu'allaq* dalam *Kitab Al Aiman wa An-Nudzuur* (11/ 592), dan Malik menilainya sebagai hadits *maushul* dalam *Al Muwaththa`* (2/ 472), Ibnu Jarir berkata, "Ibnu Abi Syaibah meriwayatkannya dengan sanad yang *shahih*.".

menjawab, 'Berpuasalah kamu menggantikan posisinya, dan beri'tikaflah kamu menggantikan posisinya."[66].

Sa'id bin Manshur berkata, Abu Al Ahwash menceritakan kepada kami dari Ibrahim bin Muhajir, dari Amir bin Syu'aib, "Bahwasanya Aisyah pernah beri'tikaf untuk menggantikan saudara laki-lakinya yakni Abdurrahman sesaat setelah dia meninggal."

Malik menyatakan, "Seseorang tidak boleh berjalan kaki untuk memenuhi nadzar seseorang, tidak boleh mengerjakan shalat dan tidak boleh menjalankan puasa menggantikan posisinya. Demikian juga seluruh amal ibadah badaniah lainnya karena disamakan dengan shalat."

Imam Syafi'i menyatakan, hanya ada satu pendapat, seorang ahli waris boleh mengqadha haji menggantikan posisinya, namun tidak harus mengqadha shalat menggantikan posisinya, dan tidak harus mengqadha puasa menurut salah satu dari dua pendapat, dan memberi makan satu orang miskin untuk setiap hari menggantikan posisinya.

Karena Ibnu Umar berkata, Rasulullah ﷺ bersabda, "*Siapa yang meninggal dunia dan dia mempunyai kewajiban puasa satu bulan lamanya, maka hendaklah posisinya dalam memberi makan satu orang miskin sebagai pengganti puasa sehari diganti.*" (HR. Ibnu Majah)

Kalangan ahli zhahir menyatakan, "Mengqadhai nadzar tersebut hukumnya wajib bagi walinya, berdasarkan indikasi yang terlihat dari sejumlah hadits yang menjelaskan hal tersebut." Sedangkan jumhur ulama menegaskan bahwa hal tersebut hukumnya tidak wajib bagi wali kecuali hak yang berhubungan dengan kekayaan dan mayit tersebut memiliki harta peninggalan.

---

[66] Sa'id bin Manshur meriwayatkannya dalam *Sunan* miliknya (1/ 423/ hlm. 125).

Perintah Nabi ﷺ dalam masalah ini diletakkan pada perintah sunah dan bersifat anjuran kebaikan, terbukti dengan ditemukannya sejumlah indikasi dalam hadits tersebut, di antaranya bahwasanya Nabi ﷺ menyamakan nadzar dengan utang, pelunasan utang mayit tidak wajib bagi wali selama dia tidak meninggalkan harta peninggalan yang dipergunakan untuk melunasi utang tersebut.

Di antaranya, ada seorang penanya bertanya kepada Nabi ﷺ, "Apakah dia boleh mengerjakan nadzar tersebut atau tidak?", jawaban beliau beragam sesuai dengan keragaman kepastian hukum yang dituntut dari pertanyaannya tersebut.

Jadi, apabila kepastian hukum yang dituntut dari pertanyaannya tersebut tentang permintaan izin mengerjakan sesuatu (*al ibahah*), maka perintah dalam jawaban beliau memberi kepastian hukum *ibahah.* Apabila pertanyaannya tentang seputar ketentuan cukup dalam menjalankan ibadah, seperti pertanyaan mereka, "Apakah kami diperkenankan mengerjakan shalat di sejumlah kandang kambing?", beliau menjawab, "*Shalatlah kalian di sejumlah kandang kambing.*"

Apabila pertanyaan meminta kepastian hukum wajib, maka perintah dalam jawaban beliau memberi kepastian hukum wajib, seperti pertanyaan para sahabat, "Apakah kami boleh berwudhu dari sisa rendaman onta?", beliau menjawab, "*Berwudhulah kalian dari sisa rendaman onta.*"

Pertanyaan seorang penanya dalam masalah kami ini adalah tentang ketentuan cukup (atau tidak cukup), maka perintah Nabi ﷺ agar mengerjakan hal tersebut memberikan kepastian hukum tersebut tidak ada yang lain.

Menurut kami, dibolehkan puasa untuk mayit sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah, "Bahwasanya Rasulullah ﷺ

bersabda, '*Siapa yang meninggal dan dia meninggalkan kewajiban puasa, maka walinya boleh berpuasa untuknya.*"

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Seorang lelaki datang menemui Nabi ﷺ lantas dia bertanya, 'wahai Rasulullah sesungguhnya ibuku telah meninggal, dan dia meninggalkan kewajiban puasa satu bulan lamanya, apakah aku boleh berpuasa untuknya?', beliau menjawab, '*Apa pendapatmu kalau ibumu meninggalkan kewajiban utang, apakah kamu adalah seorang yang akan melunasinya?*, dia mengiakannya, beliau bersabda, '*Utang kepada Allah lebih berhak untuk dilunasi.*"

Dalam riwayat lain, Ibnu Abbas berkata, "Seorang wanita datang menemui Rasulullah ﷺ, lantas dia bertanya, 'wahai Rasulullah sesungguhnya ibuku telah meninggal dan dia meninggalkan kewajiban puasa, apakah aku boleh berpuasa untuknya?', beliau bertanya, '*Apa pendapatmu kalau ibumu meninggalkan kewajiban utang, apakah kewajiban utang itu tetap akan dilunasi untuknya?*, dia mengiakannya, beliau bersabda, '*Berpuasalah kamu untuk ibumu.*" (*Muttafaq 'Alaih*)[67].

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, "Bahwasanya Sa'ad bin Ubadah memohon fatwa kepada Nabi ﷺ dalam persoalan nadzar yang wajib dipenuhi ibunya, karena dia meninggal sebelum dia sempat menunaikannya, lalu beliau memberi fatwa kepadanya agar dia menunaikannya, jadi praktek tersebut menjadi contoh sunah sesudahnya."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, "Bahwasanya seorang lelaki datang menemui Nabi ﷺ, lantas dia berkata, 'Sesungguhnya saudariku bernadzar hendak menunaikan haji, dan dia benar-benar telah meninggal', lalu Nabi ﷺ bersabda, '*Kalau dia meninggalkan kewajiban*

---

[67] Al Bukhari ; bab puasa (4/ hadits no. 1953) , Muslim dalam (2/ 156/ 804), Ahmd dalam *Musnad* miliknya (1/ 258).

utang apakah kamu akan menjadi orang yang melunasinya?, dia mengiakannya. Beliau bersabda, '*Lunasi (kewajiban) kepada Allah, karena kewajiban kepada Allah lebih berhak dilunasi.*" Keduanya diriwayatkan oleh Al Bukhari[68].

Hadits ini tegas menyebutkan puasa dan haji, dan bersifat mutlak dalam nadzar, sedang selain yang telah ditegaskan dalam hadits tersebut dianalogikan dengan persoalan yang telah ditegaskan dalam hadits.

Hadits Ibnu Umar dalam soal puasa wajib berlandaskan sumber hukum syara', dan tentunya hadits tersebut harus diletakkan sesuai dengan hadits tersebut dengan cara menggabungkan antara kedua hadits tersebut. Kalau diperkirakan terjadi kontradiktif, maka hadits-hadits kami *ashah*, lebih banyak dan lebih tepat didahulukan. Jika hal ini terbukti benar, maka yang lebih tepat ahli warisnya boleh menunaikan nadzar untuknya.

Namun, apabila ada orang lain yang bersedia menunaikan nadzarnya, maka itu dinilai mencukupi untuk menggantikannya memenuhi kewajiban nadzarnya. Karena Nabi ﷺ menilai nadzar mirip dengan utang, dan menganalogikannya dengan utang.

Alasan lain, kewajiban nadzar yang ditunaikan oleh ahli waris adalah bentuk *tabarru'* (kesiapan seorang mukalaf memberikan barang atau jasa tanpa imbalan apapun dengan tujuan berbakti dan berbuat baik), dan orang lain sama seperti ahli waris dalam hal *tabarru'*, sekalipun nadzar dalam soal kekayaan yang berhubungan harta peninggalannya.

---

[68] Al Bukhari meriwayatkannya dalam pembahasan sumpah dan nadzar (11/ 6698, 6699), Muslim (3/ nadzar/ 1260), An-Nasa`i dalam pembahasan wasiat dan Sumpah (7/ hlm. 27, 28) dan Ahmad dalam *Musnad* miliknya (1/ 219, 370).

Pasal: Apabila seseorang bernadzar hendak melakukan thawaf (mengitari Baitullah) dengan keempat anggota tubuhnya, maka dia wajib melakukan dua kali thawaf (masing-masing tujuh putaran).

Demikian Ibnu Abbas berpendapat, hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Mu'awiyah bin Hudaij Al Kindi, "Bahwasanya dia pernah datang menghadap Rasulullah ﷺ bersama ibunya yakni Kabsyah binti Ma'dikariba yang juga bibi dari Al Asy'ats bin Qais, lalu dia (dalam naskah lain; Kabsyah binti Ma'dikariba) berkata, 'wahai Rasulullah ﷺ sesungguhnya aku pernah bersumpah hendak melakukan thawaf mengitari Baitullah dengan merangkak.', lalu beliau bersabda kepadanya, '*Lakukanlah thawaf dengan kedua kakimu sebanyak dua kali masing-masing tujuh putaran, tujuh putaran untuk kedua tanganmu dan tujuh putaran untuk kedua kakimu.*" Ad-Daraquthni telah mempublikasikannya melalui sanad pegangannya sendiri[69].

Ibnu Abbas menyatakan dalam kasus seorang wanita yang bernadzar hendak melakukan thawaf mengitari Baitullah dengan keempat anggota tubuhnya, dia berkata, "Hendaknya dia melakukan thawaf tujuh putaran untuk kedua tangannya dan tujuh putaran untuk kedua kakinya." (HR. Sa'id).

Analoginya dia hanya diharuskan melakukan thawaf sekali dengan kedua kakinya, dan tidak diharuskan melakukan thawaf tersebut dengan kedua tangannya, karena thawaf dengan kedua tangannya itu tidak diatur dalam sumber syara', sehingga batal demi hukum, sebagaimana kasus saudara perempuan Uqbah yang bernadzar hendak menunaikan ibadah haji tanpa penutup kepala, lalu Nabi ﷺ menyuruh dia menunaikan haji dan menutup kepalanya.

---

[69] Ad-Daraquthni; *As-Sunan* (2/ 273/ 173).

Ikrimah telah meriwayatkan, "Bahwasanya Nabi ﷺ berada di tengah bepergian, lalu saat pandangan beliau telah dekat, tiba-tiba ada seorang wanita dengan rambut terurai, lantas beliau bersabda, '*Kalian suruh dia menutup kepalanya.*"[70].

Beliau pernah melintas bertemu dengan kedua orang pria yang berangkulan jadi satu, lalu beliau bersabda, "*lepaskan rangkulan kalian berdua*"[71].

Dan kami telah menyampaikan hadits Abi Isra`il, yang bernadzar puasa dan mengerjakan berbagai amal ibadah, lalu beliau Nabi ﷺ menyuruhnya hanya mengerjakan puasa, dan melarangnya untuk menunaikan seluruh nadzarnya yang lain. Apakah dia diharuskan membayar kafarat? Ada dua pandangan yang dikemukakan dalam masalah ini sesuai dengan keterangan yang telah dikemukakan. Apalagi madzhab ini menyatakan harus membayar kafarat karena dia telah menghilangkan karakteristik nadzarnya, sekalipun tidak pernah diatur dalam sumber hukum syara'. Seperti kasus kalau pokok persoalan nadzar itu tidak pernah diatur dalam sumber hukum syara'.

Sedangkan argumentasi yang dikemukakan pendapat pertama adalah, karena seseorang yang bernadzar thawaf dengan keempat anggota tubuh, maka sesungguhnya dia telah bernadzar thawaf dengan kedua tangan dan kedua kakinya, sehingga thawaf kedua diposisikan sebagai pengganti thawaf dengan kedua tangannya.

Pasal: Apabila seseorang bernadzar puasa dalam waktu yang sangat lama, maka dia diharuskan memenuhi

---

[70] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 80), dan Abdurrazaq dalam *Al Mushannaf* (8/ 449).

[71] Ahmad meriwayatkannya dalam *Musnad* miliknya (6714), Asy-Syaikh Ahmad Syakir mengatakan, "Sanad pegangannya *shahih*".

nadzarnya. Bulan Ramadhan, hari-hari raya dan Tasyriq tidak termasuk dalam nadzarnya.

Jadi, apabila dia meninggalkan puasa karena ada suatu halangan atau alasan lainnya, maka dia tidak wajib mengqadhainya, karena masa tersebut dihabiskan untuk menjalankan puasa yang dinadzari. Tetapi dia dikenai kewajiban membayar kafarat karena meninggalkannya.

Apabila dia diharuskan mengqadha puasa bulan Ramadhan atau puasa kafarat, dia harus mendahulukannya dibanding puasa nadzar, karena puasa bulan Ramadhan atau puasa kafarat hukumnya wajib berdasarkan sumber hukum syara'. Sehingga harus didahulukan dibanding kewajiban yang telah dia tetapkan atas dirinya, seperti mendahulukan haji rukun Islam dibanding haji yang dinadzari.

Lalu ketika dia sudah terikat kewajiban membayar kafarat karena dia meninggalkan puasa sehari atau lebih, dan kafaratnya berupa puasa, maka ada kemungkinan tidak wajib berpuasa, karena tidak mungkin membayar kafarat kecuali dengan meninggalkan puasa yang dinadzari, sementara meninggalkannya menetapkan akibat hukum kewajiban membayar kafarat, sehingga hal tersebut memunculkan adanya *tasalsul* (pengulangan perbuatan tanpa ada ujung pangkalnya), sekaligus meninggalkan puasa yang dinadzari secara total.

Ada kemungkinan lain, yaitu wajib membayar kafarat. Dengan telah menunaikan kafarat tersebut tidak wajib membayar kafarat yang lain, karena meninggalkan puasa nadzar karena ada suatu halangan, yang tidak menetapkan akibat hukum kewajiban membayar kafarat. Sehingga tidak memunculkan adanya *tasalsul* (pengulangan perbuatan tanpa ada ujung pangkalnya).

Pasal: Bentuk pernyataan nadzar contohnya dia berkata, "Mengerjakan amal ibadah ini (puasa misalnya)

wajib bagiku terhadap Allah". Apabila dia menyatakan, "Nadzar ini wajib bagiku", dia juga terikat kewajiban memenuhi nadzar tersebut, karena dia telah mengeluarkan pernyataan yang tegas dan konkrit dengan menyebutkan kata "nadzar" tersebut.

Apabila seseorang menyatakan, "Jika Allah menyembuhkanku, maka puasa sebulan lamanya wajib bagiku", pernyataan ini juga disebut nadzar. Apabila seseorang menyatakan, "Berjalan kaki ke Baitullah wajib bagiku terhadap Allah ", Ibnu Umar mengeluarkan pernyataan dalam kasus seseorang yang berkata, "Berjalan kaki ke Ka'bah wajib bagiku terhadap Allah", beliau mengatakan, "Pernyataan ini adalah nadzar, maka hendaknya dia berjalan kaki."

Pernyataan serupa diriwayatkan dari Al Qasim bin Muhammad, Yazid bin Ibrahim At-Taimiy, Malik dan sekelompok ulama lainnya.

Dalam masalah bentuk pernyataan nadzar ini terjadi perbedaan pendapat dari Sa'id bin Al Musayyab dan Al Qasim bin Muhammad, karena pernyataan serupa dengan mereka telah diriwayatkan dari mereka berdua, sementara dalam kasus seseorang yang menyatakan, "Berjalan kaki ke Baitullah wajib bagiku" diriwayatkan dari mereka berdua, "Pernyataan ini bukanlah pernyataan apapun", kecuali dia menyatakan, "Nadzar berjalan kaki ke Baitullah wajib bagiku".

Sedang menurut kami, kata "*'alayya*" (wajib bagiku) menunjukkan arti penetapan kewajiban yang dibebankan atas dirinya. Jadi, tatkala dia menyatakan, "Berjalan kaki ke Baitullah wajib bagiku" maka dia telah menetapkan jalan kaki tersebut sebagai bentuk kewajiban yang dibebankan atas dirinya, sehingga dia terikat untuk memenuhi kewajiban tersebut, seperti kasus kalau dia menyatakan, "Amal perbuatan itu adalah nadzar yang wajib bagiku". *Wallahu a'lam.*

كِتَابُ الْقَضَاءِ

PEMBAHASAN PERADILAN

Landasan hukum masalah *al qadha`* (penetapan hak orang lain oleh hakim dengan cara menerapkan atau melaksanakan amar putusan) dan praktek pelaksanaannya adalah Kitab Al Qur`an, Ass-Sunnah dan ijma' ulama.

Landasan hukumnya dari Kitab Al Qur`an, Allah ﷻ berfirman:

يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾

"*Hai Daud, Sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat adzab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.*" (Qs. Shaad [38]: 26).

Firman Allah:

وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ

"*Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, ...*" (Qs. Al Maa-idah [5]: 49).

وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ

"*Dan apabila mereka dipanggil kepada Allah dan Rasul-Nya, agar Rasul menghukum (mengadili) di antara mereka, tiba-tiba sebagian dari mereka menolak untuk datang.*" (Qs. An-Nuur [24]: 48).

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

"*Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 65).

Sedangkan landasan hukum dari As-Sunnah, seperti hadits yang diriwayatkan oleh Amru bin Al Ash, dari Nabi ﷺ, bahwasanya beliau bersabda, "*Tatkala seorang hakim berijtihad (menggali hukum), lalu dia mengambil keputusan hukum yang tepat, maka dia berhak memperoleh dua pahala, namun tatkala dia telah berijtihad lalu dia mengambil keputusan hukum yang salah, maka dia berhak memperoleh satu pahala.*" (*Muttafaq 'Alaih*).

Selain ayat dan hadits yang telah disebutkan, landasan hukum masalah tersebut banyak dijumpai dalam sejumlah ayat dan hadits-hadits yang lain. Para ulama kaum muslimin sepakat atas pemberlakukan penegakan hukum dan memutuskan perkara di antara semua orang.

Pasal: Penegakan hukum (*Al Qadha*) termasuk amal perbuatan fardhu kifayah. Karena perkara hukum di antara manusia tidak akan lurus (terselesaikan) tanpa ada penegakan hukum. Sehingga penegakan hukum itu hukumnya wajib bagi mereka. seperti halnya jihad dan pengangkatan imam (kepala pemerintahan).

Ahmad menyatakan, "Semua orang harus memiliki hakim. Apakah akan dibiarkan hak-hak setiap orang hilang dirampas begitu saja?".

Dalam penegakan hukum ini tersimpan kedudukan yang tinggi, bagi orang yang memiliki kemampuan menegakan hukum dan mampu memberikan keputusan yang benar dalam penegakan hukum tersebut.

Oleh karena itu, Allah dalam persoalan penegakan hukum ini memberikan porsi pahala sekalipun salah dalam mengambil keputusan hukum dan menghapus putusan hukum yang salah dari dirinya.

Alasan lain, dalam bidang penegakan hukum ini tersimpan perintah berbuat kebajikan, menolong seorang yang teraniaya, mengembalikan suatu hak kepada orang yang berhak menerimanya, mencegah orang zhalim untuk kembali berbuat zhalim, merukunkan perselisihan yang terjadi di antara semua orang dan membebaskan sebagian mereka dari tuntutan sebagian yang lain. Dan semua itu termasuk ibadah menjadi pintu masuk untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Oleh karena itu, Nabi ﷺ dan para nabi sebelumnya menjalankan tugas penegakan hukum tersebut, karena mereka menjadi hakim bagi umat-umat mereka. Beliau mengirim Ali ke Yaman sebagai qadhi (hakim) dan juga mengirim Mu'adz ke Yaman sebagai qadhi (hakim).

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, "Bahwasanya dia berkata, 'Sungguh aku duduk sebagai qadhi di antara dua orang yang berperkara lebih kusukai daripada ibadah tujuh puluh tahun."

Diriwayatkan dari Uqbah bin Amir, dia berkata, "Dua orang yang berselisih datang sambil mengadukan perselisihan mereka kepada Rasulullah ﷺ. Lalu beliau berkata kepadaku, '*Putuskanlah perselisihan di antara mereka.*', aku berkata, 'Engkau lebih tepat memutuskan perselisihan tersebut.', beliau kembali berkata, '*Sekalipun demikian.*', aku berkata, 'berdasarkan apa aku memutuskan (perselisihan tersebut)?', beliau bersabda, '*Putuskanlah, maka jika kamu memberikan keputusan yang tepat serta benar, maka kamu berhak memperoleh pahala sepuluh dan apabila kamu memberikan keputusan yang salah, maka kamu berhak memperoleh satu pahala.*" (HR. Sa'id dalam *Sunan* miliknya).

Pasal: Dalam bidang penegakan hukum ini tersimpan ancaman yang berat dan dosa besar bagi orang yang tidak mampu memberikan putusan yang benar dalam mengadili perkara. Oleh karena itu, para ulama salaf Rahmatullah Alaihim menolak keras untuk menjalankan tugas kehakiman tersebut dan mereka takut ancamannya tersebut menimpa diri mereka.

Khaqan bin Abdullah berkata, "Abu Qilabah hendak diproyeksikan sebagai hakim Bashrah, lalu dia melarikan diri ke Yamamah, lalu dia hendak diproyeksikan sebagai hakim Yamamah, lalu dia melarikan diri ke Syam, lalu dia hendak diproyeksikan sebagai hakim

Syam, dan disampaikan kepadanya, 'di sini tidak ada lagi yang patut menjadi hakim selain dirimu.'.

Dia menjawab, 'Putuskanlah perkara tersebut sesuai dengan apa yang kalian perselisihkan, karena orang seperti diriku bagaikan seorang perenang yang jatuh ke dalam lautan, lalu hari itu dia masih mampu berenang, kemudian dia pergi, kemudian pada hari kedua dia masih mampu berenang, maka dia mampu melewatinya, lalu tatkala tiba hari ketiga, kedua tangannya sudah mulai lemah."

Menurut sebuah riwayat, "Abu Qilabah adalah terpandai dalam bidang penegakan hukum sekaligus orang yang paling benci memberikan putusan hukum."

Karena sangat besarnya ancaman dalam penegakan hukum tersebut, Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ جُعِلَ قَاضِيًا فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّينٍ

"*Siapa yang diangkat sebagai hakim, maka sesungguhnya dia telah disembelih tanpa menggunakan pisau.*"

At-Tirmidzi berkata, ini adalah hadits hasan. Menurut sebuah riwayat dalam memaknai maksud hadits tersebut, "Pernyataan hadits tersebut tidak bisa diartikulasikan sebagai bentuk kecaman terhadap tugas penegakan hukum, akan tetapi beliau hanya menjelaskan bahwa penegakan hukum itu merupakan tugas yang sangat berat. Jadi, seolah-olah orang yang menjalankan tugas penegakan hukum itu benar-benar berani menanggung beban yang sangat berat, seperti beban berat saat disembelih."

Pasal: Manusia dalam masalah bidang penegakan hukum ini terbagi tiga kelompok. Di antaranya ada yang tidak boleh ikut terlibat

dalam tugas penegakan hukum, yaitu orang yang tidak cakap dalam menjalankan tugas penegakan hukum dan tidak memenuhi persyaratan untuk menjalankan tugas penegakan hukum.

Telah diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwasanya beliau bersabda, "*Hakim itu ada tiga kategori*".

Beliau menuturkan di antara mereka ada seseorang yang memutuskan perkara di antara mereka dengan kebodohannya, maka hakim semacam ini tempatnya di neraka. Alasan lain, orang yang tidak cakap menghukum (mengadili) perkara, tidak akan mampu bersikap adil dalam memutuskan perkara, akibatnya dia dapat merampas hak tertentu dari seorang yang berhak menerimanya dan menyerahkannya kepada orang lain yang tidak berhak.

Di antara mereka ada yang boleh menerima tugas menjadi hakim, namun dia tidak wajib mengemban tugas tersebut, dan dia termasuk orang yang mampu bersikap adil dan ahli ijtihad, namun ada orang lain yang memenuhi kualifikasi yang sama dengan dirinya, maka dia boleh menerima tugas mengadili perkara sesuai dengan kualifikasi yang dimilikinya dan kepatutannya. Namun dia tidak wajib mengemban tugas tersebut, karena tugas tersebut tidak wajib dia laksanakan seorang diri.

Penjelasan yang tampak dari pernyataan Ahmad adalah dia tidak dianjurkan ikut terlibat dalam urusan penegakan hukum, karena alasan yang tersimpan di dalamnya yakni ancaman yang berat dan rekayasa atau spekulasi, sementara dalam meninggalkan tugas tersebut tersimpan keselamatan.

Alasan lain, adanya ancaman yang berat dan kecaman yang keras yang telah disampaikan dalam tugas penegakan hukum tersebut. Alasan lain, jalur yang dipilih oleh ulama salaf adalah menolak dan

menghindar dari tugas tersebut. Pernah Utsman ﷺ hendak memberi Ibnu Umar jabatan hakim, lalu dia menolaknya.

Abu Abdullah bin Hamid menyatakan, "Jika dia seorang lelaki yang tertutup (tidak populer), yang tidak pernah diminta kembali untuk memutuskan sejumlah perkara, dan identitasnya tidak diketahui, maka yang lebih tepat bagi dirinya menerima jabatan hakim tersebut, agar diberi kewenangan kembali dalam memutuskan sejumlah perkara, kebenaran dapat ditegakkan melalui dirinya dan kaum muslimin dapat mengambil manfaat melalui dirinya.

Sedang apabila dia seorang yang terkenal dengan keilmuannya di tengah-tengah masyarakat, maka dia diminta kembali ke posisi semula mengajar ilmu pengetahuan dan memberi fatwa, jadi yang lebih baik adalah konsentrasi dengan bidang tersebut, karena hal itu disamping aman dari rekayasa juga membawa manfaat."

Pernyataan serupa juga telah dikemukakan oleh para pengikut madzhab Syafi'i, dan mereka juga menyatakan, "jika dia orang yang memiliki kebutuhan mendesak, dan dia memperoleh gaji dalam menjalankan tugasnya sebagai hakim, maka alangkah baiknya dia berkonsentrasi dengan profesi ini, karena profesi hakim lebih istimewa dibanding sejumlah profesi lainnya, karena profesi hakim adalah amal ibadah yang bisa mendekatkan diri kepada Allah dan menjalankan perintah Allah."

Namun, atas dasar alasan apapun, meminta jabatan hakim dan berusaha keras untuk memperoleh jabatan tersebut bagi siapapun hukumnya tetap makruh. Karena Anas pernah meriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwasanya beliau bersabda, "*Siapa yang menginginkan jabatan hakim, dan dia memohon kepada sejumlah relasi yang bisa membantunya untuk menempati jabatan tersebut, tanggungjawab tugas tersebut akan diserahkan kepadanya. Dan siapa yang dipaksa untuk*

mengemban jabatan hakim tersebut, maka Allah pasti menurunkan malaikat yang akan membantu urusannya." At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan gharib".

Nabi ﷺ berkata pada Abdurrahman bin Samurah, "*Hai Abdurrahman, jangan pernah kamu meminta jabatan apapun, karena jika kamu diberi jabatan tersebut melalui permintaan, maka kamu pasti terbebani oleh jabatan tersebut, dan jika kamu diberi jabatan tanpa melalui permintaan, maka kamu pasti mendapat pertolongan dalam mengemban jabatan tersebut.*" (Muttafaq Alaih).

Orang ketiga adalah orang yang wajib mengemban jabatan hakim, yaitu orang yang patut untuk mengadili perkara dan tidak ditemukan orang selain dirinya, sehingga tugas ini wajib dia laksanakan seorang diri. Karena tugas mengadili perkara (al qadha`) hukumnya fardhu kifayah, dan tidak ada yang mampu menjalankan tugas tersebut kecuali dirinya, sehingga tugas tersebut wajib dia laksanakan seorang diri, seperti halnya memandikan mayat dan mengkafaninya.

Telah diriwayatkan dari Ahmad, pernyataan yang menegaskan bahwasanya tugas tersebut tidak wajib dia laksanakan seorang diri, karena Ahmad pernah ditanya, "Apakah hakim tersebut berdosa ketika tidak ditemukan orang yang menjalankan tugas tersebut kecuali dirinya?", dia menjawab, "dia tidak berdosa".

Pernyataan tersebut memuat kemungkinan bahwa pernyataan tersebut diletakkan sesuai dengan makna yang tampak dari pernyataannya itu sendiri, yakni tugas tersebut tidak wajib atas dirinya. Karena di balik tugas kehakiman itu terdapat ancaman yang berat yang harus ditanggung dirinya, sehingga dia tidak diharuskan menanggung beban berat yang mengancam dirinya, demi mendatangkan manfaat bagi orang lain.

Oleh sebab itu, Abu Qilabah menolak tugas kehakiman tersebut, padahal telah dikemukakan kepadanya, "Tidak ada orang lain selain dirimu."

Dan memuat kemungkinan pernyataan Ahmad tersebut diletakkan bagi seseorang yang tidak mungkin mampu menjalankan kewajibannya sebagai hakim, karena kezhaliman penguasa atau orang lain selain penguasa. Karena Ahmad pernah menyatakan, "Bagi sekelompok orang harus memiliki hakim. Apakah akan membiarkan hak-hak banyak orang dirampas?".

Pasal: Hakim boleh menerima tunjangan hidup. Syuraih, Ibnu Sirin, Syafi'i dan mayoritas ulama lainnya memberikan keringanan dalam hal tersebut. Diriwayatkan dari Umar ﷺ, "Bahwasanya dia pernah mengangkat Zaid bin Tsabit sebagai hakim, dan memberi dia tunjangan hidup."

Dan Umar memberi Syuraih tunjangan setiap bulan sebesar seratus dirham. Dan Umar mengirim Ammar, Utsman bin Hunaif dan Ibnu Mas'ud ke Kufah dan memberi mereka tunjangan seekor kambing setiap hari, separuh kambing untuk Ammar dan separuh sisanya untuk Ibnu Mas'ud dan Utsman. Dan Ibnu Mas'ud menempati posisi sebagai hakim mereka sekaligus pengajar mereka.

Dan Umar mengirim surat kepada Mu'adz bin Jabal dan Abu Ubaidah saat dia mengutus mereka ke Syam, "Perhatikanlah kaum lelaki dari kalangan orang-orang shalih di sekitar kalian, lalu angkatlah mereka menjadi hakim, berikan mereka bantuan yang cukup memadai buat hidup mereka, beri mereka tunjangan dan cukupi mereka dari kekayaan Allah."

Abu Al Khaththab menyatakan, "Hakim boleh menerima tunjangan hidup kalau memang memiliki kebutuhan mendesak.

Sedangkan bila tidak memiliki kebutuhan mendesak, maka ada dua pandangan yang mengemuka dalam kasus ini."

Ahmad menyatakan, "Aku tidak suka kalau hakim menuntut bayaran atas jasanya mengadili perkara, jika benar bayaran itu ada, maka cukup dia menerima bayaran sesuai dengan kinerjanya, seperti wali anak yatim."

Ibnu Mas'ud dan Al Hasan menyatakan makruh (menuntut) bayaran atas jasanya mengadili perkara. Masruq dan Abdurrahman bin Al Qasim bin Abdurrahman tidak pernah menuntut bayaran atas jasanya mengadili perkara. Mereka berdua menyatakan, "Kami tidak menuntut bayaran atas jasanya kami mengadili perkara di antara dua orang yang berselisih."

Para pengikut madzhab Syafi'i menyatakan, "Jika dia tidak menjalankan tugas menjadi hakim seorang diri, maka dia boleh menerima tunjangan atas jasanya mengadili perkara tersebut, sedangkan bila hanya dia seorang diri yang menjalankan tugas mengadili perkara, maka tidak boleh menerima tunjangan atas jasanya mengadili perkara tersebut kecuali dalam kondisi memiliki kebutuhan mendesak."

Namun, yang *shahih* boleh menerima tunjangan atas jasanya mengadili perkara dalam kondisi apapun. Karena Abu Bakar ﷺ tatkala memimpin kepala pemerintahan, mereka memberi tunjangan harian untuknya sebesar dua dirham. Dan sesuai dengan keterangan yang telah kami sebutkan, yakni bahwasanya Umar pernah memberi tunjangan kepada Zaid, Syuraih dan Ibnu Mas'ud, dan menyuruh memberi tunjangan terhadap orang yang menjalankan tugas sebagai hakim. Karena kebanyakan orang membutuhkan tunjangan tersebut.

Dan kalau seandainya pemberian tunjangan itu tidak boleh, maka pasti akan terjadi kekosongan jabatan tersebut, dan banyak hak orang yang hilang sia-sia.

Sedangkan menuntut bayaran atas jasanya mengadili perkara itu tidak dibolehkan. Umar ﷺ pernah menyatakan, "Tidak sepatutnya bagi hakim kaum muslimin menuntut bayaran atas jasanya mengadili perkara." Pernyataan ini menjadi madzhab Syafi'i, dan sepengetahuan kami dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat.

Hal itu karena tugas mengadili perkara adalah ibadah yang pelakunya memiliki kedudukan khusus sebagai ahli ibadah, sehingga tugas mengadili perkara itu menyerupai shalat. Alasan lain, seseorang tidak semata-mata mau menjalankan tugas mengadili perkara itu untuk orang lain, tetapi tugas tersebut dikerjakan untuk pribadinya sendiri, sehingga tugas mengadili perkara tersebut menyerupai shalat.

Alasan lain mengadili perkara itu adalah jasa yang tidak terukur. Jadi, bila hakim tidak mendapat tunjangan hidup, lalu dia berkata kepada dua orang yang berselisih, "Aku tidak akan mengadili perkara di antara kalian sampai dengan kalian berdua memberiku tunjangan gaji atas jasa mengadili perkara tersebut", maka menuntut tunjangan atas jasa tersebut hukumnya boleh. Namun, ada kemungkinan tidak dibolehkan.

Pasal: Jika kepala pemerintahan tertinggi (*al imam*) tinggal di ibukota negara, maka dia harus mengutus sejumlah hakim ke berbagai pelosok kota selain ibukota negara. Karena Nabi ﷺ mengutus Ali sebagai hakim ke Yaman, dan mengutus Mu'adz bin Jabal juga ke Yaman, beliau bertanya kepadanya, "*Menurut apa kamu memutuskan perkara?*", dia menjawab, "Menurut Kitab Allah ﷻ", beliau bertanya kembali, "*lalu jika kamu tidak menemukan (ketentuan hukumnya)?*", dia menjawab, "Maka menurut sunah Rasulullah ﷺ.", beliau kembali bertanya, "*lalu jika kamu tidak menemukan (ketentuan hukumnya)?*", dia menjawab, "Aku akan

berijtihad (memutuskan perkara yang terbaik) menurut keyakinan diriku", beliau bersabda, "*Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan pertolongan terhadap utusan Rasulullah ﷺ untuk melakukan sesuatu yang melegakan Rasulullah ﷺ.*"

Umar mengutus Syuraih untuk menjadi hakim di Kufah, dan Ka'ab bin Siwar untuk menjadi hakim di Bashrah, dan dia menulis surat kepada Ubaidah dan Mu'adz menyuruh mereka membentuk lembaga pengadilan di Syam. Karena penduduk di semua distrik yang menjadi bagian dari wilayah pemerintah pusat membutuhkan hakim. Dan mereka tidak mungkin untuk pergi ke ibukota negara dimana imam berada. Apabila seseorang dapat melakukan hal tersebut, maka hal itu pasti menjadi beban berat bagi dirinya, sehingga kebutuhan mereka akan hal tersebut harus dicukupi di setiap distrik yang ada.

Pasal: Tatkala imam hendak mengangkat seorang hakim, maka jika dia memiliki kapasitas untuk mengetahui berbagai sikap batin kebanyakan orang, dan memahami orang yang memiliki kepatutan menjalankan tugas mengadili perkara, maka dia boleh mengangkatnya sebagai hakim.

Sedangkan bila dia tidak mampu memahami hal tersebut, maka dia harus bertanya kepada para pakar yang mengetahui berbagai sikap batin kebanyakan orang, dan meminta mereka memberikan masukan untuk mencari seseorang yang memiliki kepatutan menjalankan tugas mengadili perkara.

Apabila diajukan kepadanya nama seseorang yang tidak dia kenali identitasnya, maka dia harus menghadirkannya dan bertanya langsung pada dirinya, dan jika dia telah mengetahui bahwa dia memiliki sikap *adil* (sikap selalu berpegang teguh pada ajaran agama yang benar dengan menghindari perbuatan yang dilarang dalam agamanya;

konsiten, tidak memihak dan lurus) (maka dia boleh langsung mengangkatnya sebagai hakim).

Jika tidak, maka dia harus meneliti sikap *'adalah*-nya, lalu ketika dia telah mengetahuinya, maka dia boleh mengangkatnya sebagai hakim, dan membuat surat keputusan (*al 'ahd*) pengangkatan dirinya sebagai hakim, yang di dalamnya berisi instruksi yang diberikan oleh imam kepadanya untuk selalu bertakwa kepada Allah, bersikap tegas dalam mengadili perkara, bermusyawarah dengan para ulama, cermat dan hati-hati dalam menilai segala tingkah laku para saksi, memikirkan segala bentuk persaksian, mengasuh (menjaga dan merawat) anak-anak yatim, menjaga kekayaan mereka dan kekayaan wakaf dan lain sebagainya, yakni segala intruksi yang dia perlu memperhatikannya dalam menjalankan tugas sebagai hakim.

Apabila distrik (kota bagian dari wilayah pemerintah pusat) yang menjadi wilayah kerjanya sebagai hakim berada jauh dari ibukota tempat imam mengangkatnya, yang mana pemberitahuan pengangkatannya tidak tersebar luas hingga ke distrik tersebut, maka imam harus menghadirkan dua orang saksi yang adil, membacakan surat keputusan pengangkatannya sebagai hakim tersebut di hadapan mereka, atau bisa orang lain yang membacakannya di hadapan imam, dan menjadikan mereka berdua sebagai saksi atas pengangkatannya sebagai hakim, agar mereka berdua pergi bersamanya ke distrik yang menjadi wilayah kerjanya, lalu mereka memberi persaksian terkait pengangkatannya sebagai hakim.

Imam berpesan kepada kedua saksi itu, "Bersaksilah kalian berdua bahwa sesungguhnya aku telah mengangkatnya sebagai hakim yang bertugas mengadili perkara di distrik (Yaman misalnya) dan aku telah memberi instruksi yang harus diperhatikannya seperti yang dimuat dalam surat keputusan ini."

Sedangkan bila distrik tersebut berada dekat dari ibukota yang menjadi tempat tinggal imam, yang mana pemberitahuan (pengangkatan hakim) yang beredar di ibukota yang menjadi tempat tinggal imam itu, tersebar merata hingga ke distrik tersebut, misalnya jarak tempuh antara ibukota dan distrik yang menjadi wilayah kerja hakim tersebut berkisar lima hari atau kurang, maka pengangkatannya sebagai hakim itu dicukupkan melalui pemberitahuan yang tersebar luas tanpa melalui persaksian.

Karena kekuasaan (mengadili perkara) itu keberadaannya dapat diakui secara definitif (sudah pasti) melalui pemberitahuan (pengangkatannya sebagai hakim) yang tersebar luas tersebut. Demikian Imam Syafi'i berpendapat. Hanya saja menurutnya keberadaan kekuasaan kehakiman secara definitif melalui pemberitahuan yang tersebar luas tersebut ada dua pandangan pendapat yang mengemuka.

Para pengikut madzhab Abu Hanifah menyatakan, "Kekuasaan kehakiman keberadaannya dapat diakui secara definitif melalui pemberitahuan", mereka tidak memilah-milah antara distrik (wilayah kerja hakim) yang dekat dan yang jauh (dari ibukota yang menjadi tempat tinggal imam).

Karena Nabi ﷺ memberi mandat kekuasaan kehakiman kepada Ali dan Mu'adz di Yaman, yaitu wilayah kerja yang sangat jauh dari ibukota negara (Madinah) tanpa persaksian.

Dan beliau mengangkat sejumlah penguasa di sejumlah distrik (wilayah yang masih menjadi bagian pemerintah pusat) yang sangat jauh (dari ibukota negara), dan menyerahkan jabatan pemerintahan dan kekuasaan kehakiman kepada mereka, dan beliau tidak pernah menghadirkan saksi, demikian juga dengan para khalifah sesudahnya. Dan tidak pernah diriwayatkan dari mereka tentang keputusan mendatangkan saksi yang menegaskan tentang pemberian mandat

kekuasaan kehakiman oleh beliau sekalipun distrik yang menjadi wilayah kerja hukum mereka amat jauh.

Menurut kami, kekuasaan kehakiman itu keberadaannya tidak dapat diakui kecuali berdasarkan salah satu dari dua hal. Pemberitahuan tentang pemberian kekuasaan kehakiman benar-benar sulit tersebar luas di distrik yang sangat jauh, karena pemberitahuan hal tersebut tidak bisa sampai ke distrik tersebut, sehingga satu-satunya cara untuk memberitahukan adanya pemberian kekuasaan kehakiman itu dengan cara mendatangkan saksi.

Kami tidak bisa menerima pernyataan kalau Nabi ﷺ tidak pernah mendatangkan saksi atas pemberian kekuasaan kehakiman oleh beliau, karena secara aktual beliau tidak pernah mengangkat seorang pejabat pemerintahan kecuali beliau selalu bersama sekelompok sahabat, sehingga secara aktual bahwa beliau telah menjadikan mereka sebagai saksi. Ketiadaan riwayat yang meriwayatkan tentang keputusan mendatangkan saksi tersebut, belum tentu beliau tidak melakukannya, padahal indikasi tersebut telah terbukti, sehingga dapat dipastikan bahwa persaksian (atas pemberian kekuasaan kehakiman) itu benar-benar terbukti keberadaannya.

1864 Masalah: Abu Al Qasim berkata, Hakim tidak boleh diberi mandat kekuasaan kehakiman sampai dengan dia menyandang status orang yang balig, berakal, muslim, *adil* (konsiten, tidak memihak dan lurus), merdeka, yang mempunyai pengetahuan, ahli faqih (*faqih*) serta *wara'* (menjauhi perkara syubhat karena khawatir terjerumus ke dalam perbuatan haram).

Secara garis besar maksud pernyataan tersebut adalah bahwasanya untuk menjadi seorang hakim harus memenuhi tiga persyaratan.

Pertama; hakim harus memiliki kesempurnaan, yaitu ada dua macam, sempurna secara yuridis dan sempurna menurut sifat pembawaan lahirnya. Adapun sempurna secara legal formal, ada empat persyaratan yang perlu dipertimbangkan, yaitu balig, berakal, merdeka serta berjenis kelamin laki-laki.

Diceritakan dari Ibnu Jarir, "Bahwasanya jenis kelamin laki-laki tidak menjadi persyaratan untuk menjadi seorang hakim, karena seorang berjenis kelamin perempuan dibolehkan menjadi mufti, sehingga dia boleh menjadi hakim."

Abu Hanifah menyatakan, "Seorang berjenis kelamin perempuan boleh menjadi hakim yang mengadili perkara selain persoalan *hudud* (perkara yang memiliki akibat penjatuhan hukuman fisik seperti perzinaan, pencurian, dll), karena dia boleh menjadi saksi dalam kasus selain persoalan *hudud* tersebut."

Sedangkan menurut kami, persyaratan tersebut (sempurna secara legal formal) sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Tidak akan memperoleh keberuntungan sekelompok orang yang menyerahkan urusan pemerintahannya kepada seorang perempuan.*"

Alasan lain, seorang hakim itu senantiasa didatangi oleh banyak orang yang berperkara dan kaum lelaki. Di samping itu hakim perlu memiliki keyakinan diri yang sempurna (dalam mengambil sebuah keputusan dari dua hal yang bertentangan dengan mengesampingkan praduga), dan dia perlu memiliki akal dan kecerdasan yang perfek.

Sedangkan perempuan itu seorang yang kurang sempurna akalnya dan kurang sempurna dalam mempertimbangkan sebuah keputusan dari dua hal yang bertentangan sesuai dengan keyakinan

dirinya, dan dia bukan orang yang patut menghadiri sejumlah tempat pertemuan kaum lelaki.

Persaksiannya tidak dapat diterima sebagai alat bukti hukum, walaupun dia bersama seribu orang perempuan yang memiliki kedudukan yang sama dengan dirinya, selama mereka tidak didampingi seorang saksi laki-laki.

Allah ﷻ telah mengingatkan akan ketersesatan dan sifat lupa mereka (kaum perempuan), "*..., supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya, ...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 282).

Seorang berjenis kelamin perempuan tidak patut menjadi kepala pemerintahan tertinggi (presiden) dan kepala pemerintahan daerah (gubernur, bupati).

Oleh karena itu, Nabi ﷺ, seorang dari para khalifah penggantinya dan para raja sesudah mereka, tidak pernah memberi mandat kepada seorang perempuan untuk menjalankan kekuasaan kehakiman, tidak pula mengangkat sebagai pejabat kepala pemerintahan daerah, menurut riwayat yang sampai kepada kami. Kalau hal tersebut dibolehkan, maka pasti sepanjang masa pada umumnya tidak pernah sunyi dari kepemimpinan perempuan tersebut.

Sedangkan sempurna pembawaan lahir, dia orang yang mampu berbicara, mendengar serta melihat. Karena orang bisu mustahil dapat mengucapkan keputusan hukum, dan tidak semua orang memahami bahasa tubuhnya. Sedang orang tuli tidak dapat mendengar keterangan dua pihak yang berselisih, dan orang buta kedua matanya tidak dapat mengenali (membedakan) pihak penggugat dari pihak tergugat, pihak yang berikrar mengakui kebenaran perkara dari pihak yang menerima pengakuan tersebut, dan (tidak dapat mengenali, membedakan) pihak saksi dari pihak yang menerima persaksian.

Sebagian pengikut madzhab Syafi'i menyatakan, "Hakim boleh orang yang buta, karena Nabi Syu'aib adalah orang yang buta", sementara dalam kasus orang yang bisu, yang bahasa tubuhnya dapat dipahami, mereka mempunyai dua pandangan.

Menurut kami, ketiga indra tersebut dapat mempengaruhi proses persaksian. Sehingga akibat kehilangan ketiga indra tersebut, kekuasaan mengadili perkara menjadi hilang (berkurang), contohnya kehilangan pendengaran. Di samping alasan ini, kedudukan persaksian berbeda dengan kedudukan kekuasaan kehakiman. Seorang saksi memberikan kesaksian terkait sejumlah perkara yang sangat terbatas pada saat keterangannya dibutuhkan dalam rangka pengambilan keputusan perkara tersebut. Dan benar-benar dia mengetahui secara menyeluruh peristiwa yang sebenarnya terjadi.

Sedangkan hakim, kekuasaannya bersifat umum dan memutuskan perkara untuk semua orang. Jadi ketika persaksiannya tidak dapat diterima sebagai alat bukti hukum, maka apalagi putusan hukum yang dikeluarkannya.

Pernyataan yang telah mereka kemukakan tentang Nabi Syu'aib ﷺ, kami tidak bisa menerima, karena fakta yang menegaskan bahwa dia orang yang buta tidak pernah terbukti.

Namun, jika faktanya benar demikian, maka hal tersebut tidak bisa dikaitkan dengan masalah di sini, karena para pengikut Nabi Syu'aib ﷺ jumlahnya amat sedikit. Dan kadang mereka tidak memerlukan sejumlah hakim yang mengadili perkara di antara mereka, karena jumlah mereka sedikit dan mereka mampu bersikap adil. Sehingga hal tersebut tidak dapat diposisikan sebagai landasan hukum dalam masalah kami ini.

Syarat Kedua; seorang hakim harus mampu bersikap adil. Jadi, orang fasik tidak boleh menjadi hakim. Tidak pula, orang yang memiliki

cacat yang mengkibatkan dia tertolak memberikan persaksian. Kami akan membahas hal tersebut dalam bab *Syahadah*/persaksian, *insya Allah.*

Diceritakan dari Al Asham, "Bahwasanya dia menyatakan, 'hakim boleh seorang yang fasik. Hal ini dikuatkan oleh keterangan yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwasanya beliau bersabda, '*Besok sesudahku akan tampil para penguasa yang selalu mengerjakan shalat di luar waktunya, maka kerjakanlah shalat pada waktunya, dan jadikanlah shalat kalian bagaikan pakaian bersama mereka.*"

Menurut kami, persyaratan tersebut sesuai dengan firman Allah ﷻ, "*Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, Maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.*" (Qs. Al Hujuraat [59]: 6).

Jadi, Allah menyuruh memeriksa dengan teliti ketika orang fasik mengeluarkan pernyataan. Dan hakim tidak boleh dari kalangan orang yang pernyataannya tidak bisa diterima, dan wajib memeriksa kembali secara teliti putusan hukumnya.

Alasan lain, orang fasik tidak boleh menjadi saksi, maka apalagi menjabat sebagai hakim. Sedangkan hadits tersebut, memberitahukan tentang posisi mereka sebagai penguasa, tidak menyinggung rencana pengangkatan orang fasik sebagai hakim. Dan pertentangan pendapat itu seputar boleh tidaknya mengangkat orang fasik sebagai hakim, bukan seputar ada dan tidaknya pengangkatan orang fasik sebagai hakim.

Syarat Ketiga; hakim harus dari kalangan ulama yang ahli melakukan ijtihad (usaha para ulama untuk mencapai putusan hukum

mengenai kasus yang penyelesaiannya belum ada dalam Al Qur`an). Demikian Malik, Syafi'i dan sebagian pengikut madzhab Hanafi.

Sebagian yang lain menyatakan, "hakim boleh orang yang tidak berilmu (bodoh), sehingga dia mengadili perkara dengan taklid (keyakinan kepada suatu paham atau pendapat para ahli hukum yang sudah-sudah tanpa mengetahui dasar atau alasannya), karena tujuan mengadili perkara adalah memutuskan berbagai perselisihan, jadi tatkala dia dapat memutuskan perselisihan tersebut dengan taklid, dia boleh mengadili perkara tersebut, sama seperti kasus hakim mengadili perkara berdasarkan pernyataan orang-orang yang ahli dalam taksiran harga."

Sedang menurut kami, persyaratan tersebut sudah sesuai dengan firman Allah ﷻ, "*Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, ...*" (Qs. Al Maa-idah [5]: 49). Allah tidak menyuruh memutuskan perkara dengan bertaklid.

Allah berfirman, "*Sesungguhnya kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu,...*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 105).

Dan Allah berfirman, "*..., Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), ...*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 59).

Buraidah telah meriwayatkan dari Rasulullah ﷺ, bahwasanya beliau bersabda, "*Hakim ada tiga golongan; dua masuk neraka dan satu masuk surga; yaitu seseorang yang mengetahui kebenaran hukum lalu dia mengadili perkara sesuai dengan kebenaran tersebut, maka dia masuk surga. Seseorang yang mengadili perkara banyak orang berdasarkan kebodohan, maka dia masuk neraka. Seseorang yang menyimpang dalam memutuskan perkara, maka dia masuk neraka.*"

Orang yang tidak berilmu akan memutuskan perkara sesuai dengan kebodohannya. Alasan lain kedudukan mengadili perkara lebih kokoh daripada memberi fatwa, karena mengadili perkara itu adalah *fatwa* (menyampaikan putusan hukum mengenai suatu masalah) dan menerapkan atau melaksanakan amar putusan hukum (*ilzam*). Kemudian seorang mufti tidak boleh seorang yang bodoh (tidak berilmu) serta seorang yang bertaklid, apalagi mengadili perkara.

Jika muncul pertanyaan, "Seorang mufti boleh memutuskan mengenai masalah sesuai dengan apa yang telah dia dengar.", kami dapat menjawab, "Benar, hanya saja dia tidak berstatus sebagai mufti dalam kondisi semacam itu, akan tetapi dia adalah seorang pembawa kabar tentang putusan hukum tersebut, karena dia perlu menyampaikan putusan hukum tersebut yang bersumber dari orang tertentu dari kalangan ahli ijtihad, sehingga putusan hukum tersebut dilaksanakan sesuai dengan hasil putusan yang telah ditetapkannya, bukan berdasarkan fatwanya. Berbeda dengan pernyataan orang-orang yang ahli dalam taksiran harga, karena hakim tidak mungkin mengetahui hal tersebut secara langsung oleh dirinya sendiri, berbeda dengan persoalan peraturan hukum."

Ketika persyaratan ini harus dipenuhi, maka di antara persyaratan ijtihad adalah mengetahui dan mengerti enam perkara, Kitab Al Qur`an, As-Sunnah, ijam' ulama (kesepakatan para ulama), perbedaan pendapat di kalangan para ulama, dalil Qiyas dan bahasa Arab.

Adapun Kitab Al Qur`an, seorang hakim perlu mengerti sepuluh perkara, dalil *khash* (pernyataan yang dibuat untuk menunjukkan suatu pengertian tertentu secara mandiri (tidak mengandung kemungkinan lain)), dalil *'aam* (pernyataan yang dibuat untuk menunjukkan pengertian dalam jumlah yang tak terbatas, mencakup semua hal yang pantas

dimasukan ke dalam pernyataan tersebut), dalil *mutlak*, dalil *muqayyad*, dalil *muhkam*, dalil *mutasyabih*, dalil *mujmal*, dalil *mufassar*, *nasikh* dan *mansukh* dalam sejumlah ayat yang berhubungan dengan peraturan hukum, yang sekitar lima ratus jenis. Seorang hakim tidak harus mengetahui dan mengerti seluruh kandungan Al Qur`an.

Sedangkan dalil Sunnah, seorang hakim perlu mengetahui dan mengerti dalil-dalil Sunnah yang berhubungan dengan segala peraturan hukum, tidak harus mengetahui seluruh hadits lainnya, seperti hadits yang mengisahkan tentang surga, neraka dan sejumlah kisah lain yang membuat hati luluh.

Seorang hakim perlu mengetahui dan mengerti dalil Sunnah tersebut seperti dalil-dalil Al Qur`an yang mana dia harus ketahui dan mengerti, dan ditambah harus mengetahui dan mengerti jenis hadits mutawatir, *ahad*, *mursal*, *muttashil*, *musnad*, *munqathi*, *shahih*, *dha'if*.

Seorang hakim perlu mengetahui dan mengerti perkara yang telah disepakati di kalangan para ulama dan perkara yang masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Mengetahui dan mengerti dalil Qiyas, persyaratan Qiyas, macam-macamnya, metode *istinbath* hukum syara' berdasarkan Qiyas.

Mengetahui dan mengerti bahasa Arab, khususnya dalam masalah yang berkaitan dengan perkara yang telah kami kemukakan, agar dia menjadi mengerti *istinbath* berbagai peraturan hukum dari beragam disiplin ilmu Al Qur`an dan As-Sunnah.

Ahmad telah menyatakan langsung persyaratan tersebut khusus untuk memberi fatwa, dan penerapan hukum dalam mengadili perkara senada dengan memberi fatwa. Apabila muncul pertanyaan, "Kesemua syarat ini sulit untuk dipenuhi, bagaimana mungkin semua itu menjadi persyaratan?".

Kami dapat menjawab, "Seorang hakim tidak disyaratkan seorang yang menguasai semua disiplin ilmu tersebut secara komprehensif dengan penguasaan yang sangat maksimal. Akan tetapi dari kesemua disiplin ilmu itu dia hanya perlu mengetahui dan mengerti apa-apa yang berhubungan dengan peraturan hukum, baik dari Al Qur`an, Sunnah maupun bahasa Arab, dan dia tidak perlu menguasai seluruh hadits menerangkan masalah ini.

Karena Abu Bakar Ash-Shiddiq dan Umar bin Al Khaththab, kedua khalifah pengganti Rasulullah ﷺ, kedua ajudan Rasulullah, dan sebaik-baiknya orang sesudah Rasulullah, pada saat mereka memegang kepala pemerintahan, mereka ditanya tentang suatu hukum, lalu mereka tidak mengetahui dalil Sunnah yang menerangkan hukum tersebut, lalu mereka berdua bertanya kepada para sahabat, lalu mereka menerima kabar tentang hukum tersebut.

Lalu Abu Bakar pernah ditanya tentang warisan nenek, lalu dia menjawab, "Dalam Kitabullah kamu (nenek) tidak mendapat warisan apapun, dan dalam Sunnah sepengetahuanku kamu tidak mendapatkan warisan apapun, akan tetapi pulanglah kembali sampai dengan aku bertanya kepada para sahabat".

Lalu dia berdiri lantas berkata, "Bersumpahlah atas nama Allah, siapa saja yang mengetahui putusan hukum Rasulullah dalam masalah warisan nenek", lalu Al Mughirah bin Syu'bah bangkit berdiri, lantas berkata, "Aku bersaksi bahwasanya Rasulullah ﷺ memberi warisan nenek sebanyak seperenam."

Umar pernah bertanya tentang *imlash* (hukuman kasus pemukulan perut seorang perempuan lalu dia menggugurkan janin yang dikandungnya), lalu Al Mughirah bin Syu'bah mengabarkan kepadanya, "Bahwasanya Nabi ﷺ memberi putusan denda berupa *ghurrah* (budak), dalam kasus tersebut".

Seorang hakim tidak disyaratkan mengetahui dan mengerti berbagai masalah hukum yang telah dicetuskan oleh para mujtahid yang dimuat dalam kitab-kitab mereka, karena kesemua masalah hukum ini adalah turunan yang telah dicetuskan oleh para ahli hukum fiqih setelah mencapai derajat ijtihad, sehingga mengetahui kesemua masalah hukum itu tidak menjadi persyaratan seorang hakim, dan seorang hakim itu adalah seorang yang melebihi itu semua.

Persyaratan ijtihad dalam masalah tertentu tidak harus seorang mujtahid dalam semua masalah hukum. Bahkan, seseorang yang mengetahui dan mengerti berbagai sumber hukum sebuah masalah, dan hal-hal yang berkaitan langsung dengan masalah tersebut, dia disebut mujtahid dalam masalah tersebut.

Misalnya seseorang yang mengetahui dan mengerti masalah *faraidh* (warisan) beserta sumber-sumber hukumnya, di antara persyaratan ijtihadnya dalam masalah tersebut tidak harus mengetahui dan mengerti tentang jual beli. Oleh karena itu, tidak ada seorang imam pun kecuali dia pernah menunda dalam menjawab berbagai masalah hukum. Menurut sebuah riwayat, "Kalau ada seseorang yang menjawab semua permasalahan hukum, maka dia orang gila, dan ketika seorang yang berilmu tidak mengatakan, 'aku tidak tahu', maka di sejumlah tempat akan terjadi banyak pembunuhan."

Diceritakan, "Bahwasanya Imam Malik pernah ditanya empat puluh masalah hukum; lalu tiga puluh enam dari keempat puluh itu dia menjawab, 'aku tidak tahu.", dan hal tersebut tidak menurunkan derajatnya dari kedudukan sebagai seorang mujtahid.

Jadi, yang dipertimbangkan adalah dasar-dasar yang menjadi landasan semua persoalan hukum ini, dan hal tersebut telah terhimpun dan terlulis dalam berbagai cabang fiqih dan ushul fiqih. Jadi, siapa saja yang mengetahui dan mengerti hal tersebut, dan dia dikarunia

pemahaman yang baik mengenai hal tersebut, maka dia adalah seorang mujtahid, dan dia boleh mengeluarkan fatwa dan melaksanakan kekuasaan kehakiman, ketika dia mempunyai kewenangan melaksanakan tugas tersebut. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Hakim tidak disyaratkan harus seorang yang pandai tulis-menulis (katib; sekretaris). Menurut sebuah riwayat, "Hal tersebut menjadi persyaratan, untuk mengetahui tulisan yang dicatat oleh paniteranya, dan dia tidak mempunyai peluang untuk menyembunyikan tulisannya dari dirinya."

Menurut kami, bahwasanya Rasulullah ﷺ adalah seorang yang *ummi* (tidak pandai membaca dan menulis), namun beliau menjadi tokoh panutan para hakim. Dunia tulis-menulis bukanlah sesuatu yang urgen bagi seorang hakim, sehingga keahlian tulis-menulis tidak menjadi persyaratan yang harus dipertimbangkan keberadaannya.

Dan apabila dia membutuhkan tugas kepaniteraan, maka dia boleh memberikan kewenangan tersebut kepada orang yang mengerti tugas kepaniteraan tersebut. Sebagaimana terkadang dia perlu melakukan pembagian di antara banyak orang, dia tidak disyaratkan harus mengetahui pengetahuan tentang ukuran, dan kadang dia perlu membuat standar penaksiran harga, di antara persyaratan mengadili perkara tersebut, dia tidak harus seorang yang mengerti pengetahuan tentang harga beragam barang, dan tidak disyaratkan harus mengetahui dan mengerti tentang kecacatan semua barang.

Pasal: Seharusnya hakim harus seorang yang tegas (kuat), tetapi tidak keras atau kasar, lemah lembut tetapi tidak lemah, orang yang kuat tidak mempunyai harapan atau peluang untuk melakukan tindakan melawan hukum

dan orang lemah tidak putus asa untuk menuntut keadilannya.

Hakim harus seorang yang bijaksana (tidak mudah marah), tidak tergesa-gesa mengambil keputusan hukum, yang memiliki kecerdasan dan ingatan yang kuat, tidak mudah lupa dan tidak gampang dibujuk untuk melakukan rekayasa hukum, memiliki pendengaran dan penglihatan yang baik, mengetahui bahasa penduduk yang berada di wilayah kerjanya, seorang yang *'afif* (menahan diri dari semua hal yang tidak halal baginya, dan menghindari perkara yang tidak elok sekalipun mubah), *wara'* (menjauhi perbuatan syubhat karena takut terjerumus ke dalam perbuatan haram), bersih serta jauh dari sikap rakus, menggunakan dialek bahasa yang tepat dan benar , memiliki keyakinan diri yang baik dalam mengambil putusan, dan suka bermusyawarah.

Pernyataannya mengandung kelembutan ketika dia dekat, berwibawa ketika mengeluarkan kata-kata ancaman, memenuhi janjinya ketika berjanji, bukan seorang yang sangat kejam dan amat bengis, akibatnya orang yang mempunyai alat bukti hukum memutuskan untuk mengabaikan alat bukti yang dimilikinya.

Ali ﷺ menyatakan, "Tidak patut seorang hakim menyandang status sebagai hakim sampai dengan dalam dirinya terkumpul lima perkara; seorang yang *'afif*, bijaksana, mengetahui yurisprudensi sebelumnya, selalu bermusyawarah dengan orang-orang yang berakal, dan dia tidak takut kecaman orang yang mengecam demi menegakkan hukum Allah."

Pasal: Seorang hakim boleh menghardik pihak yang berselisih, ketika dia menolak untuk diadili, dan menegurnya dengan keras. Apabila dia layak diberi hukuman tazir, maka hakim

boleh menjatuhkan tazir kepadanya dengan hukuman yang dia yakini baik, seperti memberi pelajaran etika yang baik atau penjara.

Apabila dia mencemooh hakim, misalnya dia berkata, "Kamu telah menghukumku dengan alasan yang tidak benar" atau, "Kamu telah menerima suap", maka hakim boleh menjatuhkan hukuman sebagai pelajaran atau mengampuninya.

Apabila orang yang menolak gugatan hendak bersumpah, maka hakim harus mencegahnya melakukan sumpah, dan berkata, "Pengajuan bukti yang menguatkan itu menjadi hak lawanmu", lalu apabila dia memaksa hendak kembali bersumpah, maka hakim harus menghardiknya, dan apabila dia kembali hendak bersumpah, maka hakim boleh mentazirnya, jika dia meyakini baik.

Segala bentuk tindakan serupa lainnya yang di dalamnya mengandung etika yang buruk dalam persidangan, hakim boleh membalas tindakan pelakunya dan dia boleh mengampuninya.

Pasal: Apabila imam hendak mengangkat seseorang untuk melaksanakan tugas kehakiman (urusan hukum dan pengadilan), maka apabila wilayah kerjanya berada di luar ibukota di mana imam berada, lalu dia hendak berangkat menuju daerah yang menjadi wilayah kerjanya, maka dia harus mengetahui secara teliti tentang kondisi orang-orang dari penduduk daerah tersebut, supaya dia bertanya kepada mereka tentang kondisi daerah tersebut, dan dia menjadi tahu dari mereka tentang permasalahan yang dia perlukan untuk mengetahuinya.

Apabila dia tidak mendapatkan informasi kondisi daerah tersebut, maka dia bertanya di tengah perjalanannya menuju daerah tersebut. Lalu apabila dia tetap tidak mendapatkan informasi tentang kondisi daerah tersebut, maka sesampainya dia di daerah tersebut, dia

bertanya tentang kondisi penduduknya dan tokoh yang menjadi panutan di daerah tersebut, baik dari kalangan ulama, orang-orang terhormat, orang yang memiliki sikap adil dan reputasi baik dan seluruh persoalan lainnya yang perlu dia ketahui.

Ketika hakim hampir tiba di daerah yang menjadi wilayah kerjanya, maka dia mengutus seseorang untuk memberitahukan mereka (penduduk daerah tersebut), supaya mereka menyambut kedatangannya, dan memilih datang pada hari Kamis, karena Nabi ﷺ pulang bepergian, beliau memilih datang pada hari Kamis.

Kemudian dia menuju masjid Jami, lalu dia mengerjakan shalat dua rakaat, sebagaimana kerap Nabi ﷺ lakukan ketika beliau memasuki Madinah. Dan memohon kepada Allah ﷻ agar diberi taufik pertolongan Allah, perlindungan dan bantuan dalam menjalankan tugasnya, dan memohon agar Allah menjadikan tugas tersebut sebagai amal shalih, menjadikannya sebagai amal yang murni karena berbakti kepada Allah, dan tidak menjadikan sedikitpun dalam menjalankan tugas ini karena seseorang, menyerahkan segala urusannya kepada Allah ﷻ, dan berserah diri kepada Allah.

Hakim meminta juru bicaranya untuk menyampaikan undangan, lalu dia menyampaikan undangan di daerah tersebut, "Bahwasanya si fulan telah datang di tengah-tengah kalian sebagai hakim, maka kalian diminta berkumpul untuk menghadiri pembacaan Surat Keputusan pengangkatannya sebagai hakim, adapun waktunya hari ..., jam ...".

Dia segera pergi ke rumah dinas yang telah disediakan, dan sebaiknya rumah dinasnya berada di tengah-tengah daerah tersebut, agar penduduk kota tersebut memiliki jarak yang sama dalam perjalanan menemuinya, dan perjalanan menemuinya tidak memberatkan sebagian mereka.

Lalu tatkala mereka telah berkumpul, maka dia meminta surat keputusan pengangkatannya sebagai hakim, lalu dibacakan di hadapan mereka, supaya pengangkatannya sebagai hakim mereka ketahui, dan supaya mereka mengadukan perkara kepadanya, dan dia menyediakan buat penduduk daerah tersebut waktu sehari untuk mengadili perkara.

Kemudian sesudah pembacaan surat keputusan tersebut, dia bergegas pergi ke rumah dinasnya. Agenda pertama yang dia lakukan adalah mengirim utusan kepada hakim yang telah diberhentikan, lalu dia meminta jurnal kepaniteraan hukum darinya; yaitu jurnal yang berisi catatan tentang sejumlah laporan yang berisi tentang perkara yang telah diserahkan sejumlah orang (*watsiqah*), yaitu catatan laporan yang harus diputuskan di sisi hakim. Pembukuan (*sajalat*) yang berisi catatan laporan sejumlah perkara, pelaksanaan dan penindaklanjutan putusan hukum perkara tersebut. Dan catatan kepaniteraan lainnya yang ada pada dirinya, yakni bukti-bukti hukum yang diajukan sejumlah orang dan alat-alat bukti yang mereka miliki, yang tersimpan dalam jurnal kepaniteraan hukum.

Dan jurnal kepaniteraan hukum itu berada di sisinya berdasarkan kewenangan mengadili yang dimilikinya, sehingga tatkala kewenangan mengadili itu berpindah kepada orang lain, maka dia wajib menyerahkannya kepada hakim penggantinya tersebut, kemudian jurnal kepaniteraan hukum yang ada di sisinya itu disimpan dalam kumpulan catatannya tersebut.

Kemudian, pada hari yang telah dimana dia telah berjanji hendak menyidangkan perkara, dia berjalan keluar menuju majelis pengadilan dengan penampilan yang paling ferfek dan tidak berlebihan, bersih dari rasa marah, sangat lapar, haus, rasa senang yang berlebihan, banyak keprihatinan, kesedihan yang amat mendalam, sakit yang menyakitkan, menahan buang air besar dan kencing atau salah satunya, dan bersih

dari rasa ngantuk berat yang memenuhi hatinya, agar dia bisa fokus, mempunyai kesadaran penuh dan memiliki ingatan yang sangat kuat untuk mencari kebenaran dan kecerdasan untuk menghasilkan putusan yang terbaik menurut keyakinan dirinya.

Oleh karena itu, Nabi ﷺ bersabda, "*Hendaknya seorang hakim tidak mengadili perkara pada saat dia sedang marah.*" Jadi, beliau menegaskan rasa marah secara langsung dan mengingatkan hal yang serupa dengannya, dari semua hal yang telah kami sebutkan. Seorang hakim hendaknya mengucapkan salam kepada siapa saja di antara kaum muslimin yang bertemu di jalan.

Seorang hakim hendaknya selalu berdzikir mengingat Allah dengan hati dan lidahnya, sampai dengan dia tiba di tempat persidangan, dan dianjurkan dia memilih posisi di tempat terbuka untuk semua orang dan lokasi yang luas, seperti tanah lapang, ruangan terbuka atau masjid jami.

Mengadili perkara di dalam masjid hukumnya tidak makruh. Syuraih, Al Hasan, Asy-Sya'bi, Muharib bin Ditsar, Yahya bin Ya'mur, Ibnu Abi Laila dan Ibnu Khaldah melakukan hal tersebut ketika bertindak sebagai hakim di bawah pemerintahan Umar bin Abdul Aziz ؓ. Diriwayatkan dari Umar, Utsman dan Ali, "Bahwasanya mereka selalu mengadili perkara di masjid".

Malik menyatakan, "Mengadili perkara di masjid termasuk kebiasaan para hakim terdahulu", demikian Malik, Ishaq dan Ibnu Al Mundzir berpendapat.

Imam Syafi'i menyatakan, "Mengadili perkara di masjid tersebut hukumnya makruh kecuali, kedua pihak yang berselisih ketepatan ada di sisinya di masjid. Hal ini dikuatkan oleh keterangan yang diriwayatkan, 'Bahwasanya Umar pernah mengirim surat kepada Al Qasim bin

Abdurrahman, 'janganlah kamu mengadili perkara di masjid, karena wanita yang lagi haid dan orang junub akan datang menemuimu'.

Alasan lain, orang kafir dzimmi, wanita yang lagi haid, orang junub akan senantiasa datang menemui hakim dan banyak memengerumuni dirinya, suara yang beragam dan silang pendapat, saling tolak-menolak, dan saling mengingkari terjadi di antara mereka, tak jarang sampai mendatangkan celaan dan lainnya yang mana masjid dibangun bukan untuk tujuan tersebut."

Menurut kami, mengadili perkara di masjid telah menjadi ijma' para sahabat, sesuai dengan keterangan yang telah kami riwayatkan dari mereka.

Asy-Sya'bi menyatakan, "Aku pernah melihat Umar, dia bersandar sambil menghadap ke arah kiblat, sedang mengadili perkara di antara banyak orang."

Malik menyatakan, "Mengadili perkara di masjid termasuk kebiasaan para hakim terdahulu." Alasan lain, mengadili perkara itu merupakan ibadah, perintah Allah dan memutuskan perselisihan di antara banyak orang, sehingga tidak makruh melaksanakannya di masjid, dan kami tidak mengetahui ke*shahih*an keterangan yang telah mereka riwayatkan dari Umar, padahal riwayat yang berbeda telah diriwayatkan darinya.

Sedangkan wanita yang lagi haid, apabila dia mempunyai kepentingan untuk memohon putusan hukum, maka dia boleh mewakilkan, atau dia boleh menemui hakim di kediamannya. Orang yang junub, mesti mandi terlebih dahulu dan masuk masjid. Sedang, orang kafir dzimmi dibolehkan masuk masjid melalui izin dari seorang muslim.

Nabi ﷺ selalu memilih posisi tetap di masjid beliau sekalipun para sahabat memiliki kepentingan mendesak menemui beliau untuk

meminta mengadili perkara, memohon fatwa dan sejumlah kepentingan mendesak lainnya.

Sebagian para sahabat beliau mengajukan beragam tuntutan perkara atas sebagian yang lain di dalam masjid. Tak jarang mereka mengemukakan tuntutan dengan suara yang amat keras.

Telah diriwayatkan dari Ka'ab bin Malik, "Bahwasanya dia berkata, 'Aku mengajukan tuntutan perkara utang atas Ibnu Abi Hadrad di dalam masjid, hingga suara tuntutan kami terdengar amat keras, tiba-tiba Nabi ﷺ keluar, lalu beliau memberi arahan, '*Kurangi piutangmu separuh*', aku berkata, 'baiklah wahai Rasulullah', beliau bersabda, '*laksanakanlah lalu putuskanlah perkaranya.*"

Sebaiknya hakim memilih posisi di pusat daerah tempat dia bekerja, agar posisinya tidak memberatkan orang-orang yang berniat mengajukan perkara kepadanya karena posisinya yang jauh.

Sebaiknya hakim tidak mengangkat pengawal pribadi yang bertugas menghalangi orang-orang untuk menemuinya. Hal ini dikuatkan dengan riwayat yang telah diriwayatkan oleh Al Qasim bin Mukhaimirah, dari Abi Maryam yang juga sahabat Rasulullah ﷺ, "Bahwasanya dia berkata, 'Aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Siapa yang mendapatkan tugas dan wewenang mengurus segala perkara orang-orang, dan dia mengangkat pengawal pribadi yang menghalangi kepentingan mendesak yang dihadapi mereka, maka Allah pasti menghalanginya dalam mengentaskan kepentingan mendesak, kebutuhan yang menyelimutinya dan keperluan yang dihadapinya.*" (HR. At-Tirmidzi).

Alasan lain, pengawal pribadinya tak jarang memprioritaskan seorang yang datang belakangan dan mengesampingkan seorang yang datang lebih dahulu untuk kepentingan pribadi pengawalnya. Dan tak jarang pengawal pribadinya itu menyusahkan mereka akibat pengawalan

atas mereka yang terlalu ketat dan prosedur permohonan izin bagi mereka.

Tidak masalah bagi hakim membawa pengawal pribadi di luar sidang hakim ketika mengadili perkara, menghamparkan tikar untuknya, tidak duduk di atas tanah (tanpa alas), dan tidak duduk di atas karpet masjid. Karena hal itu dapat menghilangkan wibawanya di hadapan pandangan orang-orang yang berperkara.

Hakim sebaiknya memilih posisi duduk sambil menghadap kiblat, karena sebaik-baiknya tempat duduk adalah posisi menghadap kiblat. Kesemua etika tersebut bukanlah persyaratan dalam mengadili perkara kecuali, bersih dari sikap marah dan sikap-sikap yang senada dengannya, karena posisinya sebagai persyaratan dalam mengadili perkara ada dua riwayat.

Pasal: Tatkala hakim telah duduk di persidangannya, maka pekerjaan pertama yang dia harus lakukan adalah, memeriksa berkas perkara orang-orang yang telah dilakukan penahanan, karena penahanan merupakan bentuk hukuman. Dan tak jarang di tengah-tengah mereka ada seseorang yang tidak patut untuk tetap dilakukan penahanan atas dirinya.

Selanjutnya hakim memeriksa berkas penahanan oleh hakim sebelumnya, dengan mengutus petugas panitera yang mencatat nama tahanan dan alasan apa dia ditahan? Dan untuk siapa dia ditahan? Lalu hakim memintanya untuk melaporkannya kepadanya.

Selanjutnya hakim memerintahkan juru bicaranya untuk menyebarluaskan informasi tentang persidangan yang akan digelar di daerah tersebut selama tiga hari, "Perhatian bahwasanya hakim fulan bin fulan hendak melakukan pemeriksaan perkara sejumlah tahanan pada hari ini, jadi siapa saja yang memiliki keterkaitan dengan seorang

tahanan, maka hendaklah dia menghadiri persidangan yang akan digelar."

Ketika hari yang telah ditentukan tersebut telah tiba, dan sejumlah orang telah hadir di pengadilan, maka hakim menggelar sejumlah berkas perkara yang di dalamnya tercantum nama para tahanan, di hadapannya dan mengulurkan tangannya ke sejumlah berkas tersebut.

Lalu bila telah ada berkas perkara yang jatuh ke tangannya dari sejumlah berkas perkara tersebut, maka hakim memulai memeriksa nama seorang tahanan, dan berkata, "Siapa yang berperkara dengan si fulan yang telah ditahan?", lalu tatkala pihak yang bersengketa dengannya menjawab, "Aku", maka hakim mengutus petugas panitera yang tepercaya untuk menemaninya ke ruang tahanan, lalu dia mengeluarkan pihak yang bersengketa dengannya dan membawa serta bersamanya ke ruang sidang pengadilan, dan hakim melakukan itu kira-kira dia mengetahui bahwa masa pemeriksaannya di ruang sidang pengadilan cukup memadai, dan tidak membuka berkas perkara selain mereka.

Apabila seorang tahanan dan pihak yang bersengketa dengannya telah hadir di ruang sidang, maka hakim tidak boleh bertanya kepada pihak yang bersengketa dengannya, "Mengapa kamu menahannya?". Karena secara zahir hakim semata-mata menahannya disertai dengan alasan yang benar, akan tetapi hakim bertanya kepada seorang tahanan tersebut, apa alasan kamu ditahan?

Dan jawabannya tidak terlepas dari lima kategori:

Pertama, seorang tahanan tersebut menjawab, "Dia menahanku karena hak (piutang) miliknya pada saat aku seorang yang mampu melunasinya", maka hakim berkata padanya, "Lunasilah haknya, jika tidak, maka aku akan mengembalikanmu ke dalam tahanan."

Kedua; seorang tahanan menjawab, "Aku mempunyai beban kewajiban utang padanya, di saat aku jatuh bangkrut", lalu hakim bertanya pada pihak yang berperkara dengannya, jika dia membenarkannya, maka hakim langsung memutuskannya dengan menyatakan pailit, dan membebaskannya.

Dan apabila pihak yang bersengketa dengannya mengingkarinya, maka hakim perlu mempertimbangkan penyebab utangnya, maka jika penyebab utangnya adalah sesuatu yang mengakibatkan dia mendapatkan kekayaan seperti akad utang-piutang atau pembelian barang, maka pernyataannya dalam prihal kepailitan tidak dapat dibenarkan kecuali disertai saksi yang menyatakan bahwa kekayaannya hilang atau habis, atau saksi yang menyatakan bahwa dia seorang yang jatuh pailit, sehingga modal pokok yang ada habis.

Dan pernyataan yang dapat dibenarkan adalah pernyataan pihak yang bersengketa dengannya dalam masalah kekayaan yang diklaimnya yang berhak dia bayar. Dan apabila dia tidak lagi memiliki modal pokok, dan pihak yang bersengketa dengannya tidak memiliki saksi mengenai hal tersebut, maka klaim yang dibenarkan adalah klaim seorang tahanan tersebut dengan disertai sumpah yang menegaskan bahwa dia adalah seorang yang jatuh pailit. Karena, pada dasarnya telah terjadi kerugian yang membuatnya jatuh pailit.

Apabila pihak yang bersengketa dengannya memiliki saksi yang menerangkan bahwasanya seorang tahanan tersebut memiliki kekayaan, maka keterangan saksi tersebut tidak dapat dibenarkan sampai dengan saksi menerangkan kekayaan tersebut dengan batasan yang dapat membedakan.

Apabila saksi yang memberatkannya menerangkan bahwa dia memiliki kekayaan di tempat tertentu atau tempat lainnya, maka tidak lagi pertimbangan lain (langsung diputuskan).

Sedang apabila seorang tahanan menolak keterangan saksi tersebut, dan dia berkata, "kekayaan ini bukan milikku, akan tetapi milik orang lain yang ada di tanganku", maka pernyataannya tidak dapat dibenarkan sampai dengan dia berikrar mengenai kekayaan tersebut yang ditujukan kepada orang tertentu.

Apabila orang yang diakui sebagai pemilik kekayaan tersebut hadir, maka kamu perlu mempertimbangkan, lalu bila dia menolak ikrarnya, maka haknya gugur, dan utang seorang tahanan dilunasi dari kekayaan tersebut.

Apabila orang yang diakui sebagai pemilik kekayaannya itu membenarkan ikrar seorang tahanan tersebut, maka kamu perlu mempertimbangkan, jika dia mempunyai saksi atas kepemilikan kekayaan tersebut, maka dia lebih berhak (atas kekayaan tersebut), karena dia memiliki saksi dan pemegang kekayaan berikrar bahwa dialah pemilik kekayaan tersebut.

Apabila dia tidak mempunyai saksi, maka hakim harus menyatakan bahwa pernyataan mereka berdua tidak dapat dibenarkan, dan utang tersebut dilunasi dari kekayaan tersebut, karena saksi menerangkan bahwa pemegang kekayaan tersebut adalah pemilik kekayaan tersebut, sehingga persaksiannya menyimpan kewajiban pelunasan utang dari kekayaan tersebut.

Apabila persaksiannya tidak dapat dibenarkan bagi dirinya sendiri, maka persaksiannya dalam perkara yang tersimpan di balik persaksian tersebut dapat dibenarkan, karena utang itu adalah hak orang lain. Alasan lain dia diduga melakukan konspirasi dalam ikrarnya yang ditujukan kepada orang lain, karena kadang dia melakukan tindakan tersebut untuk menyelamatkan kekayaannya dan kembali kepada dirinya, sehingga dugaan buruk itu melekat pada dirinya, maka dari itu saksi tersebut tidak dapat dibatalkan sebab ikrarnya.

Dalam masalah ini ada pandangan lain yang berbeda, yaitu ikrar tersebut dapat diterima dan alat bukti saksi tersebut gugur, karena saksi tersebut menerangkan tentang kepemilikan kekayaan seseorang yang tidak mengakui kekayaan tersebut dan mengingkarinya.

Jawaban ketiga; seorang tahanan menjawab, "Dia menahanku karena saksi memberikan keterangan yang memberatkanku mengenai hak yang diklaim pihak yang bersengketa denganku", supaya hakim memeriksa kondisi para saksi. Ketentuan ini dibangun berdasarkan kaidah, yaitu apakah boleh memutuskan perkara berdasarkan keterangan saksi tersebut atau tidak? Dalam masalah ini ada dua pandangan.

Pertama; hakim tidak boleh memutuskan perkara berdasarkan keterangan saksi tersebut, karena penahanan tersebut merupakan jenis hukuman, sehingga hukuman itu tidak dijatuhkan atas dirinya sebelum hak tersebut benar-benar terbukti menjadi kewajiban atas dirinya. Berdasarkan ketentuan ini, maka hakim tidak boleh mengembalikannya ke dalam tahanan jika pihak yang bersengketa dengannya membenarkannya dalam kasus ini.

Kedua; hakim boleh menahannya, karena pihak pendakwa telah mengajukan apa yang menjadi kewajibannya, akan tetapi hakim masih mempunyai kewajiban yaitu memeriksa para saksi. Para pengikut madzhab Syafi'i mempunyai dua pandangan yang sama seperti kedua pandangan tersebut.

Jadi, berdasarkan ketentuan tersebut, hakim boleh mengembalikannya ke dalam tahanan sampai dengan hakim mendapatkan keterangan yang jelas tentang kondisi para saksi. Apabila pihak yang bersengketa dengannya menyangkalnya dan berkata, "Hakim telah mengetahui dan mengerti keadilan para saksiku dan hakim telah mengambil putusan atas dirinya berdasarkan keterangan yang

benar.", maka pernyataan yang dapat dibenarkan adalah pernyataan pihak yang bersengketa dengannya, karena secara lahir bahwa penahanannya berdasarkan alasan yang benar.

Jawaban keempat; seorang tahanan menjawab, "Seorang hakim telah mengambil putusan menahanku berkenaan dengan ganti rugi yang setara dengan harga anjing atau harga minuman khamer yang telah kutumpahkan yang menjadi milik seorang kafir dzimmi. Karena dia berkeyakinan demikian".

Maka, jika pihak yang bersengketa dengannya membenarkan jawabannya, maka hakim harus menyampaikan pendapat hukumnya yaitu agar dia membebaskannya, karena pembayaran ganti rugi barang tersebut hukumnya tidak wajib.

Dalam masalah ini ada pandangan lain yang berbeda, yaitu hakim tetap mempertahankan putusan hakim yang pertama kali mengadili perkara tersebut, karena dia tidak dibolehkan membatalkan putusan hakim lain dengan putusan baru hasil ijtihadnya.

Dalam masalah ini ada pandangan lain yang berbeda yaitu, hakim menghentikan sementara proses pengambilan putusan, dan berusaha merundingkan kedua belah pihak yang bersengketa untuk mencari putusan tertentu yang tepat dan terbaik. Karena hakim tidak mungkin mengeksekusi salah satu dari dua putusan yang terdahulu.

Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat seperti kedua pandangan yang disebutkan terakhir ini.

Apabila pihak yang bersengketa dengannya (pendakwa) menolak jawabannya, dan dia berkata, "Bahkan kamu ditahan berkenaan dengan hak yang wajib ditunaikan selain hak ini.", maka pernyataan yang dapat dibenarkan adalah pernyataan pendakwa, karena secara lahir penahanannya berdasarkan pertimbangan yang dapat dibenarkan.

Jawaban kelima; seorang tahanan menjawab, "Aku ditahan karena kelaliman, dan aku tidak mempunyai kewajiban apapun.", maka juru bicara hakim menyampaikan pemberitahuan tentang pernyataan seorang tahanan tersebut. Lalu jika seseorang hadir lalu dia berkata, "Aku pihak yang bersengketa dengannya (pendakwa)", lalu seorang tahanan tersebut menolak pengakuannya, dan pendakwa mempunyai alat bukti saksi, maka seorang tahanan tersebut harus dipaksa mengakui jawaban sesuai dengan keterangan yang telah lewat. Dan apabila dia tidak mempunyai alat bukti saksi atau sama sekali tidak diketahui secara konkrit dia mempunyai pihak yang bersengketa dengannya, maka pernyataan yang dapat dibenarkan adalah pernyataannya dengan disertai sumpah bahwa dia tidak mempunyai pihak yang bersengketa dengannya sama sekali, atau dia tidak mempunyai kewajiban apapun, dan dia harus divonis bebas.

Pasal: Kemudian hakim memeriksa perkara yang berhubungan dengan para penerima wasiat. Karena mereka adalah pengelola kekayaan anak-anak yatim dan orang-orang gila, serta membagi-bagikan harta wasiat di antara orang-orang miskin. Tujuan hakim memeriksa mereka karena seorang yang kekayaannya dikelola tidak dapat menuntut haknya sendiri, sebab pernyataan anak-anak dan orang gila tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum, sedang penerimaan hak oleh orang-orang miskin bersifat tak terbatas.

Sehingga tatkala pihak penerima wasiat datang kepada hakim, maka jika hakim sebelumnya telah memberikan putusan yang memiliki kekuatan hukum tetap terhadap wasiatnya, maka hakim tidak boleh mencabutnya sebagai pengelola wasiat, karena seorang hakim tidak semata-mata memberikan putusan yang memiliki kekuatan hukum tetap

terhadap wasiatnya kecuali, secara lahir dia benar-benar mengetahui dan mengerti kecakapannya sebagai pengelola wasiat.

Namun demikian hakim perlu terus-menerus melakukan pengawasan atas dirinya, sehingga jika kondisinya berubah akibat keburukan kelakuannya (fasik), atau kelemahan (dalam mengelola wasiat), maka hakim harus memperbantukan seorang yang tepercaya serta kuat untuk membantunya.

Lalu jika dia orang tepercaya serta kuat maka hakim mengukuhkannya sebagai pengelola wasiat, sedang bila dia orang tepercaya serta lemah, maka hakim memperbantukan seseorang untuk membantunya.

Apabila dia orang yang fasik, maka hakim mencopotnya sebagai pengelola wasiat dan mengangkat orang lain sebagai penggantinya. Sedang menurut pendapat Al Kharqi, seorang yang tepercaya diperbantukan untuk mengawasi kinerjanya mengelola wasiat.

Dan apabila dia telah menyerahkan atau membagi-bagikan harta wasiat, dan dia adalah orang yang cakap untuk mengelola wasiat, maka penyerahan wasiat oleh dirinya telah berkekuatan hukum tetap (final). Apabila dia bukan orang yang cakap mengelola wasiat, sementara para pihak penerima wasiat adalah orang-orang yang sudah balig serta kalangan yang terbatas, maka penyerahan wasiat kepada mereka hukumnya sah. Karena, mereka telah menerima hak-hak mereka. Sedang apabila mereka adalah kalangan yang tidak terbatas, seperti wasiat pada orang-orang fakir dan miskin, maka dalam masalah ini ada dua pandangan.

Pertama; dia berkewajiban mengganti kekayaan wasiat yang telah dia tasaruf tersebut. Al Qadhi dan para pengikut madzhab Syafi'i telah menuturkannya, karena dia tidak memiliki kewenangan menyerahkan wasiat. *Kedua*; dia tidak berkewajiban mengganti

kekayaan wasiat yang telah dia tasarufkan tersebut, karena dia telah mengantarkan hak wasiat tersebut kepada para pihak yang berhak menerimanya. Demikian juga, jika pihak yang tidak diserahi tanggungjawab menyerahkan harta wasiat, membagikan harta wasiat, maka ada dua pandangan yang mengemuka dalam masalah ini.

Pasal: Kemudian hakim memeriksa perkara terkait para wali amanah yang diangkat hakim. Mereka adalah orang-orang yang diserahi tugas oleh hakim untuk mengelola urusan anak-anak (yatim) dan pembagian sejumlah wasiat yang tidak diserahkan kepada orang tertentu untuk mengelolanya. Jadi, apabila mereka tetap sesuai berkelakuan seperti saat pertama kali ditunjuk, maka hakim tetap mengukuhkannya sebagai wali amanah, karena hakim sebelumnya telah mengangkat mereka, sedangkan orang yang kelakuannya berubah dari kondisi semula, maka hakim harus memecatnya, jika dia berkelakuan buruk (fasik), sedang bila dia lemah dalam pengelolaannya, maka hakim memperbantukan seseorang yang tepercaya untuk membantunya.

Pasal: Kemudian hakim memeriksa perkara terkait urusan pengelolaan sesuatu yang terpisah dari pemiliknya (*adh-dhawal*) dan barang temuan, maka apabila termasuk jenis barang yang dikhawatirkan rusak (tidak utuh lagi) seperti hewan ternak, atau dalam pemeliharaannya membutuhkan biaya, seperti sejumlah barang yang perlu dilakukan pengeringan, maka hakim boleh menjualnya dan menyimpan uang hasil penjualannya untuk diserahkan kepada para pemiliknya. Dan jika bukan termasuk jenis demikian, contohnya seperti sejumlah uang, maka hakim harus menyimpannya untuk diserahkan kepada para pemiliknya, dan mencatat jumlahnya untuk diumumkan.

1865 Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata: Hakim sebaiknya tidak mengadili perkara di antara dua pihak yang berselisih saat dia dalam kondisi marah.

Menurut sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam masalah hakim sebaiknya tidak mengadili perkara pada saat dia dalam kondisi marah.

Syuraih, Umar bin Abdul Aziz, Abu Hanifah dan Syafi'i menghukumi makruh hakim yang mengadili perkara dalam kondisi tersebut. Abu Bakrah menulis surat kepada Abdullah bin Abi Bakrah saat dia menjadi hakim di Sajastan yang isinya, "Janganlah kamu mengadili perkara di antara dua pihak yang berselisih saat kamu dalam kondisi marah, karena aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*seseorang sebaiknya tidak mengadili perkara saat dia dalam kondisi marah.*" (*Muttafaq 'Alaih*).

Umar ‎ menulis surat kepada Abu Musa, "Hindarilah olehmu sikap marah, gelisah, kacau, mengalami kesusahan akibat ulah sejumlah orang dan menyembunyikan perasaan sesuatu pada mereka ketika mengadili perselisihan, karena tatkala kamu melihat pihak yang berselisih sengaja melakukan perbuatan sewenang-wenang (lalim), maka buatlah kepalanya menderita sakit."[72].

Alasan lain, tatkala seorang hakim sedang marah, akalnya berubah dari kondisi semula, dan dia tidak mampu memberikan pertimbangan hukum sesuai dengan keyakinan diri dan pemikirannya yang jernih. Termasuk ke dalam makna yang tersirat dalam sikap marah adalah semua perkara yang dapat mengganggu konsentrasi pikirannya, seperti rasa lapar yang sangat luar biasa, kehausan yang amat sangat, sakit yang membuatnya selalu gelisah, menahan salah satu buang air

---

[72] Abdurrazaq meriwayatkannya dalam *Mushannaf* karyanya (11/ hadits no. 20676).

besar dan air kecil, sangat ngantuk, sangat lelah, sangat sedih, sangat prihatin, dan sangat bahagia.

Kesemua kondisi ini dapat mengganggu seorang hakim, karena kesemua kondisi tersebut dapat mengganggu konsentrasi hati dan pikiran dalam memberikan pertimbangan hukum, yang menjadi instrument untuk mengantarkannya pada kebenaran yang tepat sasaran pada umumnya. Jadi, kesemua kondisi tersebut termasuk ke dalam makna yang tersirat dalam sikap marah yang telah ditegaskan secara konkrit oleh sumber syara'. Sehingga kesemua kondisi tersebut berlaku sebagaimana sikap marah.

Jadi, bila seorang hakim mengadili perkara dalam kondisi marah atau kondisi yang formulanya menyerupai sikap marah, maka diceritakan dari Al Qadhi, "Putusan hukumnya tidak memiliki kekuatan hukum tetap (tidak final), karena pengambilan putusan hukum dalam kondisi tersebut dilarang, dan larangan tersebut memberikan kepastian hukum batalnya pengambilan putusan hukum yang dilarang tersebut."

Al Qadhi dalam *Al Mujarrad* menyatakan, "Putusan hukumnya memiliki kekuatan hukum tetap". Pernyataan terakhir ini menjadi pendapat madzhab Syafi'i, hal ini dikuatkan dengan hadits yang diriwayatkan, "Bahwasanya Nabi ﷺ menerima pengaduan perkara Az-Zubair dan seorang lelaki dari kalangan Anshar dalam kasus saluran air yang mengalirkan air dari saluran air ke permukaan tanah, lalu Nabi ﷺ bersabda pada Az-Zubair, '*Genangi permukaan tanahmu kemudian salurkan air tersebut ke tetanggamu*', lalu seorang lelaki Anshar itu berkata, 'Apakah karena dia putra bibimu', lalu Rasulullah ﷺ marah, sambil berkata pada Az-Zubair, '*Genangi (permukaan tanahmu) sampai dengan air tersebut memenuhi pagar perkebunan.*" (Muttafaq Alaih). Jadi, beliau mengadili perkara dalam kondisi marah.

Menurut sebuah riwayat, sikap marah itu dapat mengganggu hakim ketika dia belum memberikan putusan hukum yang jelas terkait masalah tersebut. Sedangkan bila putusan hukum tersebut telah jelas, kemudian secara tiba-tiba dia marah, maka sikap marah tersebut tidak dapat mengganggu hakim dalam mengambil putusan hukum, karena kebenaran hukum telah terungkap secara gamblang sebelum munculnya kemarahan tersebut, sehingga kemarahan tersebut tidak berpengaruh pada kebenaran hukum tersebut.

1866 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala hakim menghadapi perkara yang menyulitkan dirinya dalam memberikan putusan hukum jenis perkara tersebut, maka dia boleh bermusyawarah dengan kalangan orang yang berilmu dan amanah.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, bahwasanya seorang hakim tatkala menghadapi perkara hukum yang putusan hukumnya telah dia peroleh secara konkrit dalam keterangan Kitabullah, Sunnah Rasulullah, ijma' ulama, atau sumber Qiyas yang *jaliy* (Qiyas yang *ilat* hukumnya dalam masalah yang diQiyaskan lebih jelas dan konkrit dibanding illat hukumnya yang ada dalam masalah pokok.), maka dia segera mengambil putusan hukum perkara tersebut, tidak perlu meminta pertimbangan pendapat orang lain.

Hal ini dikuatkan oleh sabda Rasulullah ﷺ pada Mu'adz ketika beliau mengutusnya ke Yaman sebagai hakim, "*Menurut apa kamu mengadili perkara?*', dia menjawab, 'menurut Kitabullah.', beliau bertanya kembali, '*lalu jika kamu tidak menemukan (putusan hukumnya)?*', dia menjawab, '*menurut Sunah Rasulullah?*', beliau kembali bertanya, '*lalu jika kamu tidak menemukan (putusan hukumnya)?*, dia menjawab, 'aku akan berijtihad dengan keyakinan

diriku, dan aku tidak akan mengambil putusan yang menyimpang (dari kebenaran)', beliau bersabda, '*Segala puji bagi Allah yang telah memberikan pertolongan pada utusan Rasulullah ﷺ untuk mengambil putusan yang melegakan Rasulullah ﷺ.*"

Jadi, apabila hakim perlu melakukan ijtihad, maka dia sangat dianjurkan untuk bermusyawarah meminta pertimbangan pendapat orang lain, hal ini dikuatkan oleh firman Allah ﷻ, "..., *dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu, ...*" (Qs. Ali 'Imran [3]: 159).

Al Hasan menjelaskan, "Walaupun Rasulullah ﷺ adalah orang yang tidak membutuhkan pertimbangan orang lain dalam mengambil keputusan, akan tetapi tujuan Allah memerintahkan beliau bermusyawarah tersebut adalah agar sikap tersebut dicontoh oleh para hakim sesudah beliau."

Nabi ﷺ bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam urusan tahanan perang Badar, dalam urusan gencatan senjata dengan orang-orang kafir pada masa perang Khandaq, dan dalam mengambil keputusan berperang melawan kaum kafir pada saat perang Badar.

Telah diriwayatkan, "Tidak ada seorangpun yang lebih banyak bermusyawarah meminta pertimbangan para sahabatnya daripada Rasulullah."

Abu Bakar pernah bermusyawarah meminta pertimbangan sejumlah sahabat dalam memutuskan warisan nenek, dan Umar dalam masalah diat menggugurkan janin dalam rahim seorang wanita, dan dia bermusyawarah dengan sejumlah sahabat dalam memutuskan standar hukuman meminum khamer.

Telah diriwayatkan, "Bahwasanya di sekitar Umar selalu ada sekelompok orang dari kalangan para sahabat Rasulullah ﷺ, antara lain Utsman, Ali, Thalhah, Az-Zubair dan Abdurrahman bin Auf, ketika dia

sedang menghadapi suatu urusan sambil bermusyawarah mendiskusikan masalah tersebut." Tidak ada seorang pun yang mempunyai pendapat yang berbeda dalam hal dianjurkannya musyawarah tersebut.

Ahmad berkata, "Ketika Sa'id bin Ibrahim mengemban kekuasaan mengadili perkara di Madinah, dia senantiasa duduk di antara Al Qasim dan Salim sambil bermusyawarah meminta pertimbangan mereka berdua. Muharib bin Ditsar ketika mengemban kekuasaan mengadili perkara di Kufah, dia selalu duduk di antara Al Hakam dan Hamad sambil bermusyawarah meminta pertimbangan mereka berdua. Alangkah baiknya sikap ini, kalau para hakim senantiasa melakukannya, bermusyawarah dan menahan diri sambil menunggu pertimbangan hukum yang terbaik."

Alasan lain, melalui jalan musyawarah, seorang hakim semakin bertambah cerdas dan melalui diskusi dia dapat mengingat kembali apa yang dia telah lalai selama ini.

Alasan lain, penguasaan ilmu pengetahuan secara menyeluruh sulit terwujud, dan kadang orang yang bukan hakim tampak lebih cerdas dalam memberikan pertimbangan yang tepat dan benar dan mengetahui peristiwa yang sebenarnya terjadi. Lalu bagaimana dengan bermusyawarah bersama seseorang yang pengetahuannya sama dengannya atau lebih di atas dirinya?

Telah diriwayatkan, "Bahwasanya Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ pernah kedatangan dua orang nenek, lalu dia menetapkan nenek dari jalur ibu mendapatkan warisan dan menggugurkan hak waris dari nenek dari jalur ayah, lalu Abdurrahman bin Sahal berbicara padanya, 'Wahai Khalifah Rasulullah sungguh engkau telah menggugurkan hak waris seorang nenek yang kalau dia meninggal, maka si mayit akan mendapatkan warisan, dan engkau telah memberi hak waris pada seorang nenek yang kalau dia meninggal, maka si mayit tidak akan

mendapatkan warisan, lalu Abu Bakar menarik kembali putusannya dan lalu dia memutuskan menyertakan mereka berdua sebagai ahli waris."

Umar bin Syabbah · telah meriwayatkan dari Asy-Sya'bi, "Bahwasanya Ka'ab bin Siwar sedang duduk di samping Umar, tiba-tiba datanglah seorang wanita menemuinya, lalu dia berkata, 'wahai Amirul Mukminin, aku sama sekali tidak pernah menyaksikan seorang lelaki yang paling istimewa daripada suamiku, demi Allah sesungguhnya dia selalu membiasakan bangun malam untuk shalat, dan tiba siang harinya dia berpuasa pada hari yang cuacanya amat panas, namun dia tetap tidak berbuka, lalu dia selalu memohon ampunan untuk dirinya, dan selalu memuja dirinya.', Umar berkata, 'Orang seperti dirimu adalah perempuan terbaik.'.

Ka'ab berkata, 'Perempuan tersebut merasa malu, lalu dia bangkit berdiri sambil pergi pulang.', lalu Ka'ab berbicara, 'Wahai Amirul Mukminin, mengapa engkau tidak membantu perempuan tersebut menuntut keadilan pada suaminya?', Umar bertanya, apa yang dia adukan?', Ka'ab menjawab, 'dia telah mengadukan perkara suaminya dengan cara yang amat keras.', Umar bertanya kembali, 'apakah demikian yang dia kehendaki?.', Ka'ab mengiakannya. Umar berkata, 'Suruh mereka membawa dia kembali ke hadapanku.', lalu dia berkata, 'tidak masalah kamu mengatakan suatu kebenaran, sesungguhnya orang ini meyakini bahwasanya kamu datang hendak mengadukan perkara suamimu, sesungguhnya dia telah menjauhi tempat tidurmu.'.

Perempuan tersebut angkat bicara, 'Baiklah, aku sesungguhnya adalah perempuan yang masih muda, dan aku berharap mendapatkan sesuatu seperti yang didapatkan oleh para istri pada umumnya.', lalu Umar mengirim utusan untuk memanggil suaminya, lalu dia pun datang memenuhi panggilannya, lantas Umar berkata pada Ka'ab, 'Adili

perkara di antara mereka berdua.', lalu Ka'ab berkata, 'Amirul Mukminin lebih berhak untuk mengadili perkara di antara mereka berdua.', Umar berkata, 'Aku telah bulat menunjukmu untuk mengadili perkara di antara berdua, karena kamu memahami perkara perempuan tersebut, sesuatu yang aku tidak pernah memahami.'.

Ka'ab berbicara, 'Menurut keyakinanku di atas dirinya ada tiga orang istri, dia adalah istri keempat, maka aku putuskan bagi suaminya harus beribadah di tengah-tengah ketiga istrinya tersebut selama tiga hari tiga malam, dan untuk dirinya sehari semalam.', Umar berkata, 'Demi Allah, pendapat pikiranmu yang pertama ini tidak lebih mengagumkanku daripada yang terakhir, pergilah karena kamu telah diangkat sebagai hakim di Bashrah."

Jika fakta ini benar-benar telah terbukti, maka hendaknya seorang hakim selalu mengadakan musyawarah bersama kalangan orang berilmu dan amanah, karena seseorang yang tidak memiliki sifat-sifat demikian, tidak memiliki pendapat mengenai suatu peristiwa hukum yang terjadi, dan hakim cenderung tidak tertarik terhadap pendapatnya.

Sufyan menyatakan, "Hendaklah kalangan yang kamu ajak bermusyawarah adalah kalangan orang yang bertakwa dan amanah, dan hendaklah seorang hakim bermusyawarah dengan mereka yang sepakat dan yang berbeda pendapat dengannya, dan bertanya kepada mereka tentang bukti-bukti alasan yang mereka miliki, agar dia mendapatkan kebenaran hukum yang konkrit."

Pasal: Musyawarah di sini tujuannya adalah untuk menggali berbagai sumber hukum yang menjadi landasan pertimbangan putusan hukum dan hakim mengetahui kebenaran hukum berdasarkan hasil ijtihad. Hakim tidak boleh bertaklid mengikuti pendapat orang lain, dan mengadili perkara

berdasarkan pendapat orang lain. Baik dia telah mengetahui kebenaran hukum secara konkrit, lalu ada orang lain menentangnya dalam mengambil putusan hukum tersebut, atau dia sama sekali belum mengetahui kebenaran hukum, baik waktu pengambilan putusan hukum tersebut sangat sempit atau cukup longgar.

Demikian juga seorang mufti tidak boleh mengeluarkan fatwa dengan bertaklid. Demikian Syafi'i, Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat. Abu Hanifah menyatakan, "Tatkala seorang hakim termasuk golongan ahli ijtihad, dia boleh meninggalkan pendapat yang diyakininya untuk mengambil pendapat yang diyakini seseorang yang lebih memahami fiqih dibanding dirinya menurut dirinya, tatkala dia berpandangan demikian, maka keyakinannya tersebut merupakan bentuk jenis ijtihad. Alasan lain hakim tersebut meyakini bahwasanya dia adalah seseorang lebih mengerti tentang mekanisme ijtihad dibanding dirinya."

Menurut kami, seorang hakim tersebut tergolong ahli ijtihad, sehingga dia tidak dibolehkan bertaklid kepada orang lain. Sama seperti kasus, kalau hakim tersebut keilmuannya sepadan dengannya, contohnya dua orang mujtahid dalam masalah kiblat. Argumentasi yang dikemukakan Abu Hanifah tidak benar, karena seseorang yang lebih memahami fiqih mungkin saja dia mengeluarkan putusan hukum yang keliru, sehingga tatkala dia meyakini putusan hukum yang dikeluarkannya keliru, maka dia tidak dibolehkan mengamalkannya. Dan apabila dia belum mengetahui kebenaran hukum secara konkrit, maka dia tidak dibolehkan mengadili perkara dengan putusan hukum yang mungkin menurut dirinya putusan tersebut keliru ketika dia berijtihad.

Pasal: Para pengikut madzhab kami menyatakan, "Dianjurkan para ulama dari berbagai madzhab ikut hadir di pengadilan dimana

hakim mengadili perkara, sehingga tatkala tiba-tiba muncul persoalan baru di persidangan, yang mana dia perlu bertanya kepada mereka agar mereka menjelaskan sumber-sumber hukum mengenai persoalan tersebut dan jawaban mereka tentang persoalan tersebut, karena kehadiran mereka di pengadilan dapat mempercepat dia melakukan ijtihad dan lebih memudahkannya untuk mengambil keputusan yang tepat dan benar.

Namun, jika seorang hakim telah mengambil putusan hukum suatu perkara, maka tidak dibolehkan bagi seorang pun dari mereka menolak putusan hukum hasil ijtihadnya, walaupun hasil ijtihadnya bertentangan dengan hasil ijtihadnya, karena di dalam penolakan hasil ijtihadnya tersebut menyimpan tindakan melawan hasil ijtihadnya, kecuali dia mengadili perkara dengan putusan hukum yang bertentangan dengan ketentuan hukum yang ditegaskan secara langsung dalam sumber syara' atau ijma'."

Pasal: Seharusnya hakim menghadirkan para saksi yang dia butuhkan keterangannya di pengadilan, agar dia mendapatkan sejumlah fakta hukum yang sebenarnya terjadi berdasarkan (keterangan) mereka, dan sejumlah alat bukti (yang dikemukakan oleh para pihak yang berselisih) dan berkas gugatan (para pihak yang berselisih) dapat dibuktikan kebenarannya secara meyakinkan berdasarkan keterangan mereka.

Jadi, bila seorang hakim termasuk orang yang boleh mengadili perkara berdasarkan pengetahuannya, maka jika dia menghendaki, maka dia berhak meminta para saksi untuk mendekatinya, dan jika dia menghendaki, maka dia boleh meminta mereka duduk jauh dari dirinya, sekiranya tatkala dia memerlukan keterangan mereka untuk mengambil

putusan hukum, hakim dapat memanggil mereka untuk memberikan keterangan mengenai perkara yang akan diputuskan tersebut.

Apabila hakim bukan termasuk orang yang boleh mengadili perkara berdasarkan pengetahuannya, maka dia boleh meminta para saksi agar menempati tempat duduk yang dekat dengan dirinya, sehingga mereka dapat mendengar pernyataan dua pihak yang berselisih, agar di antara mereka tidak ada seorangpun yang menyampaikan keterangan yang diakuinya, kemudian dia menolak dan mengingkari keterangannya tersebut, sehingga mereka harus mengusahakan untuk tetap tidak mengubah keterangan yang diakuinya tersebut dan memberikan persaksian mengenai pernyataan para pihak yang berselisih tersebut.

Pasal: Tatkala hakim menemukan persoalan baru yang muncul di persidangan, dan alat bukti yang dimiliki salah satu dari kedua pihak yang berselisih tersebut telah cukup terang-benderang, maka hakim boleh langsung memutuskan perkara tersebut.

Sedangkan bila alat bukti yang dikemukakan para pihak yang berselisih masih sumir, maka hakim menganjurkan mereka agar berdamai. Namun, jika mereka berdua tetap menolak anjuran hakim, maka hakim menunda pengambilan putusan hukum perkara mereka sampai mendapatkan keterangan yang benar-benar meyakinkan, sehingga jika hakim bertindak tergesa-gesa dalam mengambil keputusan persoalan baru tersebut, sebelum mendapatkan keterangan yang benar-benar meyakinkan, putusan hakim tersebut tidak patut untuk diterima.

Di antara orang yang berpendapat agar para pihak yang berselisih mengadakan perdamaian adalah Syuraih, Abdullah bin Utbah, Abu Hanifah, Asy-Sya'bi dan Al Anbari. Diriwayatkan dari Umar, bahwasanya dia berkata, "Kembalikanlah kepada mereka yang

berselisih, sampai dengan mereka mau berdamai kembali, karena keputusan menyelesaikan perselisihan tersebut akan tercipta di antara mereka yang berselisih."

Abu Ubaid menyatakan, "Proses perdamaian hanya terbuka lebar dalam berbagai perkara yang sulit diputuskan. Sementara jika alat bukti hukum yang dimiliki salah satu dari kedua pihak yang berselisih itu telah cukup terang-benderang, dan hakim telah mengetahui posisi seorang yang zhalim secara konkrit, maka dia tidak boleh mendorong mereka untuk mengadakan perdamaian." Pendapat senada juga dikemukakan oleh Atha`, dan Ibnu Al Mundzir menilai baik pendapat tersebut.

Diriwayatkan dari Syuraih, "Bahwasanya hakim tidak memberikan kesempatan mereka untuk berdamai kecuali sebanyak satu kali."

Pasal: Tatkala muncul perkara baru, maka hakim harus memeriksanya dalam Kitabullah, lalu jika dia menemukannya (maka langsung putuskan menurut ketentuan Kitabullah), jika dia tidak menemukannya, maka dia harus memeriksanya dalam Sunah Rasul-Nya, lalu jika dia tidak menemukannya, maka dia harus memeriksanya dalam Qiyas, lalu dia menganalogikannya dengan masalah pokok yang paling menyerupai ilatnya dengan masalah tersebut.

Hal ini sesuai dengan hadits Mu'adz bin Jabal, yaitu hadits yang diriwayatkan oleh Amru bin Al Harits yang juga saudara Al Mughirah bin Syu'bah dari para periwayat dari kalangan sahabat Mu'adz dari kalangan penduduk Himsh. Amru dan sejumlah periwayat yang lain tidak populer hanya saja hadits tersebut merupakan hadits masyhur yang dimuat dalam sejumlah kitab para ulama ahli hadits.

Sa'id bin Manshur dan Al Imam Ahmad telah meriwayatkannya, dan para ulama telah mengkaji menerima langsung hadits tersebut dari mereka berdua. Pernyataan yang datang dari para sahabat sesuai dengan hadits Mu'adz, misalnya Sa'id meriwayatkan, "Bahwasanya Umar berkata pada Syuraih, 'Periksalah sesuatu yang telah kamu peroleh keterangan secara konkrit dalam Kitabullah, jadi janganlah kamu bertanya kepada siapapun tentang sesuatu tersebut, sedangkan sesuatu yang tidak kamu peroleh keterangannya secara konkrit dalam Kitabullah, maka ikutilah ketentuan Sunnah dalam mengadili perkara tersebut, dan sesuatu yang kamu tidak peroleh keterangannya secara konkrit dalam Sunnah, maka berijtihadlah dalam mengadili perkara tersebut sesuai dengan keyakinan dirimu." Keterangan serupa juga diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud.

1867 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seorang hakim tidak boleh mengadili perkara berlandaskan pengetahuannya.

Kesimpulan yang nampak (*Zhahir*) dari madzhab ini menyatakan bahwasanya seorang hakim tidak boleh mengadili perkara berlandaskan pengetahuannya baik dalam masalah penetapan hukuman maupun masalah lainnya, dan tidak boleh pula dalam memutuskan perkara yang dia ketahui sebelum dia menjabat sebagai hakim atau pun setelahnya.

Ini adalah pendapat Syuraih, Asy-Sya'bi, Malik, Ishaq, Abu Ubaid, Muhammad bin Al Hasan, dan salah satu dari kedua pendapat Imam Syafi'i. Sedangkan dari Imam Ahmad diriwayatkan riwayat lain yang berbeda, "Seorang hakim dibolehkan mengambil tindakan tersebut."

Ini adalah pendapat Abu Yusuf, Abu Tsaur, pendapat kedua Syafi'i, dan pendapat pilihan Al Muzani. Karena, Nabi ﷺ tatkala Hindun

mengadu kepada beliau, "Sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang lelaki yang amat pelit, dia tidak pernah memberiku nafkah yang cukup bagiku dan anakku', beliau bersabda, '*Ambilah nafkah yang dapat mencukupimu dan anakmu dengan cara yang baik.*" Jadi, beliau mengadili perkaranya tanpa berdasarkan keterangan saksi dan tidak pula berdasarkan pengakuan terdakwa, karena beliau mengetahui secara meyakinkan kebenaran pernyataan Hindun tersebut.

Ibnu Abdilbarr telah meriwayatkan dalam sebuah kitab karyanya, "Bahwasanya Urwah dan Mujahid pernah meriwayatkan, 'Sesungguhnya seorang lelaki dari Bani Makhzum mengadukan Abu Sufyan bin Harb kepada Umar bin Al Khaththab, 'Bahwasanya Abu Sufyan telah berbuat lalim terhadap dirinya, yakni memindahkan tanda pembatas kepemilikan tanah di kawasan ini dan itu,', Umar berkata, 'Aku sesungguhnya mengetahui sejumlah orang kerap melakukan perbuatan tersebut, dan aku dan kamu kerap bermain-main di sekitar ini saat kita masih kanak-kanak, maka panggilah Abu Sufyan agar datang menemuiku.'.

Lalu lelaki tersebut datang menemui Umar bersama Abu Sufyan, lalu Umar berkata pada Abu Sufyan, 'Wahai Abu Sufyan, bersiap-siaplah untuk pergi bersama kami ke tempat ini dan itu,', lalu mereka pun berangkat, dan Umar pun memeriksa, lalu berkata, 'Wahai Abu Sufyan, ambilah batu pembatas ini dari tempat tersebut, lalu letakkanlah ia di sini.'.

Lalu Abu Sufyan berkata, 'Demi Allah, aku tidak akan melakukannya.'. Lalu Umar berkata, 'Demi Allah, kamu harus melakukannya.', lalu Abu Sufyan berkata, 'Demi Allah, aku tidak akan melakukannya.'. lalu Umar mengacungkan cambuk hendak diarahkan kepadanya, sambil berkata, 'Ambilah batu pembatas tersebut, kamu tidak memiliki alasan yang kuat meletakkan di situ, jadi letakanlah batu

itu di sini, karena kamu, sepengetahuanku, adalah orang yang telah berbuat lalim.'.

Lalu Abu Sufyan mengambil batu tersebut dari tempat tersebut lantas meletakkannya di tempat yang telah Umar tetapkan. Kemudian, Umar menghadap kiblat, lalu berdoa, 'Ya Allah segala puji bagi-Mu, karena Engkau tidak merenggut nyawaku sampai dengan aku mampu mengadili perkara Abu Sufyan sesuai dengan keyakinanku dan Engkau menundukkannya kepadaku sebab Islam.'.

Periwayat berkata, "Lalu Abu Sufyan menghadap kiblat, sambil berdoa, 'Ya Allah, segala puji bagimu, karena tidak merenggut nyawaku sampai dengan Engkau menaruh ruh keislaman ke dalam hatiku, yang membuatkan menerima keputusan Umar."

Mereka menyatakan, "Jadi Umar mengadili perkara berlandaskan pengetahuannya." Alasan lain, seorang hakim boleh mengadili perkara berlandaskan keterangan dua orang saksi, karena keterangan dua orang saksi itu cukup memberikan dugaan kuat adanya perbuatan hukum tersebut, apalagi suatu perbuatan yang benar-benar diketahui secara konkrit dan dapat dipastikan kebenarannya.

Alasan lain, seorang hakim boleh memutuskan berlandaskan pengetahuannya dalam menilai adil dan cacatnya para saksi, maka demikian pula dalam membuktikan kebenaran suatu hak dengan menganalogikan pada masalah tersebut.

Abu Hanifah berpendapat, "Perkara-perkara yang termasuk hak Allah, seorang hakim tidak boleh mengadili perkara ini berlandaskan pengetahuannya, karena hak Allah dibangun berdasarkan prinsip peringanan dan pengampunan. Sedangkan hak yang berhubungan dengan manusia, maka jika hakim mengetahui perkara tersebut sebelum dia menjabat sebagai hakim, maka dia tidak boleh memutuskan perkara tersebut berlandaskan pengetahuannya, sementara perkara yang dia

ketahui sesudah dia menjabat sebagai hakim, maka dia boleh memutuskan perkara tersebut berlandaskan pengetahuannya.

Alasan lain, perkara yang dia ketahui sebelum menjabat sebagai hakim statusnya sama seperti keterangan para saksi yang dia dengar sebelum dia menjabat sebagai hakim, sedangkan perkara yang dia ketahui selama dia menjabat sebagai hakim, statusnya sama seperti keterangan para saksi selama dia menjabat sebagai hakim."

Menurut kami, masalah tersebut (hakim tidak boleh mengadili perkara berlandaskan pengetahuannya) sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Aku hanyalah manusia biasa, dan kalian mengadukan perselisihan (di antara kalian) kepadaku, mungkin argumen sebagian kalian lemah dibanding sebagian yang lain, lalu aku memutuskan perkaranya sesuai dengan keterangan yang kudengar darinya.*"

Pernyataan tersebut menegaskan bahwasanya seorang hakim hanya boleh memutuskan perkara berdasarkan keterangan yang dia dengar, bukan berdasarkan pengetahuannya. Dan Nabi ﷺ pernah mengeluarkan keputusan dalam perkara seorang Al Hadhrami dan Al Kindi, "*(Ajukanlah) dua orang saksi yang kamu miliki atau sumpah pihak yang berselisih denganmu, tidak ada cara lain bagimu kecuali hanya hal tersebut.*"

Telah diriwayatkan dari Umar رضي الله عنه, "Bahwasanya dua orang lelaki saling mendakwa di hadapannya, lalu salah seorang dari mereka berkata pada Umar, 'kamu adalah saksiku, lalu Umar berkata, 'Jika kalian berdua menghendaki, maka aku akan bersaksi dan aku tidak akan mengadili perkara, atau aku akan mengadili perkara dan tidak akan bersaksi."

Ibnu Abdulbarr telah menyebutkan dalam kitab karyanya, sebuah riwayat dari Aisyah, "Bahwasanya Nabi ﷺ pernah mengangkat Abu Jahm sebagai pejabat penarik zakat, lalu seseorang menentangnya

mengenai kadar zakat yang wajib dibayar, akhirnya mereka terlibat perselisihan, lalu mereka datang menemui Nabi ﷺ. Lalu beliau memberikan sejumlah ganti rugi kepada mereka.

Kemudian beliau bersabda, '*Aku sesungguhnya adalah seorang juru bicara banyak orang dan penyambung lidah mereka bahwasanya kalian telah menerima keputusan tersebut, apakah kalian bisa menerima keputusan tersebut?'*, mereka mengiakannya.

Lalu Nabi ﷺ naik ke atas mimbar, lalu beliau berpidato dan menuturkan kisah tersebut, dan beliau bertanya, '*Apakah kalian bisa menerima keputusan tersebut?*, mereka menjawab, 'tidak'. Lalu sejumlah orang dari kaum muhajirin berniat hendak menyerang mereka, lalu Nabi ﷺ turun dari atas mimbar, lantas memberikan sejumlah ganti rugi kepada mereka, kemudian beliau kembali naik ke atas mimbar lalu beliau berpidato di hadapan banyak orang, kemudian beliau bertanya, '*Apakah kalian bisa menerima keputusan ini?*, mereka mengiakannya."

Keterangan hadits tersebut menjelaskan bahwasanya seorang hakim tidak boleh mengambil keputusan berdasarkan pengetahuannya.

Telah diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ, "Bahwasanya dia berkata, 'Kalau seandainya aku melihat putusan hukuman yang dijatuhkan kepada seseorang, maka aku tidak akan mengeksekusinya sampai dengan saksi perkara tersebut benar-benar diajukan."

Alasan lain, pembiaran penetapan hukum berdasarkan pengetahuannya dapat mendatangkan kecurigaan buruk terhadap hakim dan mengadili perkara sesuai keinginannya serta berusaha menghindari putusan hukum sesuai dengan pengetahuannya.

Sedangkan hadits Abu Sufyan, tidak dapat dijadikan landasan hukum dalam masalah ini, karena hadits Abu Sufyan adalah fatwa (ketetapan yang tidak bersifat mengikat), bukan hukum (ketetapan yang

bersifat mengikat), hal ini ditegaskan dengan bukti bahwasanya Nabi ﷺ mengeluarkan fatwa yang berhubungan dengan Abu Sufyan tanpa kehadirannya, kalau hal tersebut disebut hukum yang ditetapkan kepadanya, maka beliau tidak akan mengambil putusan hukum atas Abu Sufyan di saat dia tidak hadir.

Sementara hadits Umar yang telah mereka riwayatkan adalah bentuk penolakan terhadap bentuk kemungkaran yang dia lihat, bukan hukum, hal ini ditegaskan dengan bukti bahwasanya dari kedua pihak yang berselisih tersebut tidak ditemukan dakwaan dan penolakan atas dakwaan tersebut sesuai dengan persyaratan keduanya. Sumber hukum tersebut adalah keterangan yang telah kami riwayatkan dari Umar.

Kemudian jika benar keputusan yang diambil Umar itu adalah hukum, maka hal tersebut bertentangan dengan keterangan yang telah kami riwayatkan dari Umar.

Hal itu berbeda dengan putusan hukum berdasarkan pertimbangan keterangan dua orang saksi, karena putusan hukum berdasarkan mekanisme tersebut tidak mendatangkan kecurigaan buruk yang dituduhkan kepada hakim, berbeda dengan masalah kami ini.

Sedangkan penilaian cacat dan adilnya saksi, seorang hakim boleh memutuskannya berdasarkan pengetahuannya tanpa ada perbedaan pendapat. Karena, kalau seorang hakim tidak memutuskan dalam perkara ini berdasarkan pengetahuannya, maka akan terjadi tasalsul (sambung-menyambung yang tidak ada ujung pangkalnya), karena dua orang yang memberikan keterangan kepada hakim mengenai adil dan cacatnya para saksi, hakim perlu mengetahui sikap adil maupun kecacatan keduanya.

Jadi, tatkala seorang hakim tidak mengambil sikap berdasarkan pengetahuannya, maka masing-masing dari mereka berdua perlu mendatangkan dua orang yang lain yang memberikan keterangan

kepada hakim mengenai adil dan cacatnya mereka berdua, kemudian masing-masing dari mereka berdua perlu mendatangkan dua orang yang lain yang memberikan keterangan kepada hakim mengenai adil dan cacatnya mereka berdua, sehingga terjadilah tasalsul. Sedang masalah yang sedang kami bahas berbeda dengan masalah tersebut.

Pasal: Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal bahwasanya seorang hakim dibolehkan mengambil putusan hukum mengenai suatu perkara berdasarkan pertimbangan keterangan saksi dan pengakuan (terdakwa) dalam forum persidangan, ketika dia bersama-sama dua orang saksi mendengarnya secara langsung, sedangkan jika dia bersama salah seorang (dari dua orang saksi) tidak pernah mendengar pengakuannya, atau seorang saksi pernah mendengar pengakuannya, maka Ahmad telah menegaskan secara langsung bahwasanya seorang hakim dibolehkan mengambil putusan hukum berdasarkan pertimbangan tersebut.

Al Qadhi menyatakan, "Seorang hakim tidak boleh mengambil putusan hukum berdasarkan pertimbangan tersebut sampai dengan dia bersama-sama kedua orang saksi mendengarnya, karena dia telah mengadili perkara berdasarkan pengetahuannya."

1868 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seorang hakim tidak dibolehkan membatalkan putusan hukum yang telah diambil oleh hakim lain ketika putusan tersebut dilaporkan kepadanya kecuali, putusan yang bertentangan dengan ketentuan Kitabullah, Sunah atau ijma'.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, bahwasanya seorang hakim ketika menerima laporan perkara yang telah diputuskan oleh hakim selain dirinya, lalu ternyata dia telah mengambil keputusan

hukum yang keliru, atau ternyata dirinya telah mengambil keputusan yang keliru, maka kamu harus menelitinya, jika kekeliruan itu karena bertentangan dengan ketentuan yang telah digariskan Kitabullah, Sunah atau ijma' ulama, maka hakim tersebut boleh membatalkan putusan hukumnya. Demikian Imam Syafi'i berpendapat. Dia menambahkan, ketika putusan hukum bertentangan dengan ketentuan yang konkrit dan tegas, maka hakim boleh membatalkannya.

Diriwayatkan dari Malik dan Abu Hanifah, "Bahwasanya mereka menyatakan, 'Seorang hakim tidak boleh membatalkan putusan hukum apapun kecuali jika putusan hukum tersebut benar-benar bertentangan dengan ijma' ulama", kemudian mereka berdua menganulir pernyataannya tersebut, Malik berkata, "Ketika seorang hakim mengambil putusan hukum dengan memberikan hak syuf'ah (pengambilalihan hak secara paksa) kepada pihak yang bertetangga, maka dia boleh membatalkan putusannya".

Abu Hanifah berkata, "Jika seorang hakim memutuskan boleh bertransaksi jual beli tanpa menyebutkan (harga atau barang) atau memutuskan boleh (bertransaksi jual beli) dengan mengundi sekian banyak budak, maka hakim tersebut boleh membatalkan putusan hukumnya."

Muhammad bin Al Hasan menyatakan, "Jika seorang hakim memutuskan perkara berdasarkan pertimbangan keterangan seorang saksi dan sumpah, maka hakim tersebut boleh membatalkan putusan hukumnya."

Kesemua masalah ini adalah masalah perbedaan metodologi berfikir saja, namun sesuai dengan ketentuan Sunnah, mereka berdalih bahwasanya seorang hakim tidak boleh membatalkan putusan hukum hakim lain selama tidak bertentangan dengan ijma' ulama, misalnya di dalam ijma' tersebut diizinkan mengambil putusan hukum yang berbeda,

sehingga dia tidak boleh membatalkan putusan hukumnya, sama seperti perkara yang ketentuannya tidak pernah ditegaskan secara langsung dalam teks yang menjadi sumber syara'.

Diceritakan dari Abu Tsaur dan Daud, "Bahwasanya seorang hakim boleh membatalkan semua putusan hukum yang ternyata dia telah mengambil putusan hukum yang keliru. Karena Umar ﷺ telah memberikan surat intruksi kepada Abu Musa, 'Janganlah putusan hukum hakim mengenai perkara yang telah lewat menghalangimu untuk mengambil keputusan sendiri, kemudian pada suatu hari kamu berusaha menganulir kembali putusan hukum tersebut, lalu kamu mendapatkan petunjuk untuk mencari kembali kebenaran hukum mengenai perkara tersebut, karena kembali pada fakta kebenaran hukum lebih baik dari pada tetap terus-menerus mempertahankan keputusan hukum yang keliru.'.

Alasan lain, putusan hukum tersebut adalah putusan yang keliru, sehingga wajib menganulirnya kembali, sebagaimana kasus kalau putusan tersebut bertentangan dengan ijma' ulama." Diceritakan dari Malik, "Bahwasanya dia sepakat dengan pendapat mereka berdua dalam hal, hakim harus mengambil putusan hukum sendiri."

Menurut kami, seorang hakim wajib membatalkan putusan hakim lain ketika putusan tersebut bertentangan dengan ketentuan teks yang menjadi sumber syara' atau ijma' ulama, karena putusan tersebut tidak sesuai dengan persyaratan pengambilan putusan hukum, sehingga putusan tersebut wajib dibatalkan. Sebagaimana kasus kalau putusan tersebut tidak bertentangan dengan ijma' ulama.

Penjelasan mengenai putusan hukum yang bertentangan dengan persyaratan pengambilan putusan tersebut adalah, bahwasanya persyaratan pengambilan putusan melalui mekanisme ijtihad adalah

tidak adanya teks yang menjadi sumber syara' yang mengaturnya, hal ini dibuktikan berdasarkan hadits Mu'adz.

Alasan lain, ketika seorang hakim mengabaikan ketentuan hukum yang diatur dalam Al Qur`an dan Sunnah, maka dia telah bertindak terlampau berani dalam mengambil keputusan hukum. Sehingga putusan hukumnya wajib dibatalkan. Sebagaimana kalau putusan hukumnya bertentangan dengan ijma' ulama. Atau sebagaimana kalau dia mengambil putusan hukum berdasarkan pertimbangan keterangan dua orang saksi yang kafir.

Argumentasi yang telah mereka kemukakan tidak sesuai dengan keterangan yang telah kami ceritakan dari mereka. jadi, jika muncul pertanyaan, "Bukankah ketika seseorang mengerjakan shalat menghadap arah melalui mekanisme ijtihad, lalu ternyata ijtihadnya keliru, maka dia tidak wajib mengulang kembali shalatnya?", kami dapat menjawab, "Perbedaan antara kedua masalah tersebut dapat diketahui dari tiga segi.

Pertama; persyaratan menghadap arah kiblat gugur pada saat ada suatu halangan misalnya di saat perang, takut serangan musuh, banjir, serangan binatang buas, atau sejenisnya, padahal (dia) mengetahui halangan tersebut, dan dalam kondisi apapun tidak dibolehkan mengabaikan putusan yang benar beralih dengan mengambil putusan yang tidak benar padahal (dia) mengetahui kebenaran tersebut.

Kedua; shalat termasuk hak Allah, yang mana prinsip kemurahan ada di dalamnya.

Ketiga; ketidakakuratan dalam menentukan arah kiblat dapat terjadi berulang-ulang, sehingga mengqadha shalat menjadi beban yang berat. Sementara dalam pengambilan putusan hukum ketika ternyata ijtihadnya keliru, ketidakakuratan putusan hukum tersebut tidak akan terulang kembali setelah itu."

Sedangkan tatkala ijtihadnya mengalami perubahan tanpa bertentangan dengan teks yang menjadi sumber syara' atau ijma' ulama, atau hasil ijtihadnya bertentangan dengan hasil ijtihad hakim sebelumnya, maka dia tidak dibolehkan membatalkan putusan hukumnya karena hasil ijtihadnya bertentangan dengan hasil ijtihad dirinya, karena para sahabat ﷺ telah sepakat mengenai hal tersebut.

Misalnya, Abu Bakar telah mengambil putusan hukum dalam sejumlah masalah melalui mekanisme ijtihad, dan Umar mengambil putusan yang bertentangan dengan hasil ijtihadnya, namun dia tidak pernah membatalkan sejumlah putusan hukum yang telah ditetapkannya, Ali bertentangan dengan Umar dalam ijtihadnya, namun dia tidak pernah membatalkan sejumlah putusan hukum yang telah ditetapkannya, dan Ali mengeluarkan putusan hukum yang bertentangan dengan Abu Bakar dan Umar, namun dia tidak pernah membatalkan sejumlah putusan hukum yang telah ditetapkan mereka berdua.

Karena Abu Bakar mengambil keputusan hukum dengan menyamaratakan kaum muslimin dalam menerima bantuan, dan dia memberikan bantuan kepada para budak. Lalu Umar mengeluarkan keputusan hukum yang bertentangan dengannya, karena dia memutuskan memberikan bantuan lebih (antara satu sama lain) di antara sejumlah kaum muslimin, dan Ali mengeluarkan keputusan hukum yang bertentangan dengan mereka berdua, karena dia megambil keputusan hukum dengan menyamaratakan kaum muslimin dalam menerima bantuan, dan menghilangkan bantuan kepada para budak. Namun, tidak ada seorangpun dari mereka yang membatalkan keputusan hukum yang telah dikerjakan oleh orang sebelumnya.

Penduduk Najran pernah datang menemui Ali, lalu mereka berkata, "Wahai Amirul Mukminin, keputusanmu ada di tanganmu, bantuanmu bergantung pernyataamu", lalu Ali berkata, "Sesungguhnya

Umar adalah orang yang mendapatkan petunjuk yang benar dalam mengambil keputusan, dan aku tidak akan pernah dapat menarik kembali keputusan hukum yang telah diambil oleh Umar." (HR. Sa'id)[73].

Umar telah mengambil keputusan menggugurkan saudara laki-laki seayah dan seibu dalam masalah warisan yang pembagiannya sulit untuk dipecahkan (*musyarrakah*), kemudian sesudah mengambil keputusan tersebut, dia mengambil keputusan menyertakan mereka dalam masalah warisan tersebut, dan dia berkata, "Masalah tersebut sesuai dengan hukum yang telah kami putuskan, dan masalah ini sesuai dengan hukum yang telah kami putuskan."[74].

Umar mengambil keputusan hukum yang beragam dalam masalah bagian warisan kakek, dan dia tidak pernah menarik kembali keputusannya yang pertama[75].

Alasan lain, penarikan kembali keputusan hukum yang telah diambil, mengakibatkan terjadinya pembatalan keputusan hukum dengan keputusan yang serupa, dan pembatalan keputusan hukum ini membuat perkara tersebut sama sekali tidak memiliki kepastian hukum, karena hakim kedua mengeluarkan keputusan hukum yang berbeda dengan hakim sebelumnya, dan hakim ketiga mengeluarkan keputusan hukum yang berbeda dengan hakim kedua, sehingga perkara tersebut tidak memiliki kepastian hukum.

Lalu apabila muncul permasalahan, "Bahwasanya Syuraih telah memutuskan perkara dua orang anak putra seorang paman, yang salah satunya adalah saudara seibu, 'Bahwasanya harta peninggalan mayit tersebut menjadi milik saudara (seayah seibu).', lalu keputusannya

---

[73] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 120).
[74] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 120).
[75] Ad-Darimi meriwayatkannya dalam *-Sunan* karyanya (2/ 2916).

tersebut diadukan kepada Ali ﷺ, lalu dia berkata, 'Aku berhak mendapatkan seorang budak.' Lalu budak tersebut didatangkan.

Lalu Ali bertanya, 'Pada bagian manakah dari Kitabullah kamu temukan ketentuan warisan tersebut?', lalu dia menjawab, Allah ﷻ berfirman, '..., *orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah, ...*' (Qs. Al Anfaal [8]: 75).'.

Ali berkata padanya, Allah pun telah berfirman, '..., *jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), Maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta, ...*' (Qs. An-Nisaa` [4]: 12).' Dan Ali membatalkan keputusan hukum yang ditetapkan oleh Syuraih."

Kami dapat menjawab, menurut kami tidak ada bukti kuat yang menegaskan bahwasanya Ali membatalkan keputusan hukum yang telah ditetapkan oleh Syuraih, kalaupun itu terbukti, maka ada kemungkinan bahwasanya Ali meyakini bahwasanya keputusan hukum yang telah ditetapkan oleh Syuraih bertentangan dengan ketentuan hukum yang telah ditegaskan dalam Al Qur`an tepatnya pada ayat yang telah dia sampaikan, sehingga dia membatalkan keputusan hukum yang telah ditetapkan oleh Syuraih tersebut karena alasan tersebut.

Pasal: Tatkala ijtihad seorang hakim mengalami perubahan sebelum memutuskan perkara, maka dia harus memutuskan perkara dengan hasil ijtihad yang telah diubahnya, tidak dibolehkan memutuskan perkara dengan ijtihadnya yang pertama.

Karena tatkala dia memaksakan diri memutuskan perkara melalui mekanisme ijtihad yang pertama, maka dia telah memutuskan perkara dengan ijtihad yang dia yakini keliru.

Kasus ini sama seperti pernyataan kami mengenai ijtihad seseorang dalam masalah kiblat yang mengalami perubahan sesudah mengerjakan shalat, dia tidak harus mengulang shalat, sedangkan jika ijtihadnya mengalami perubahan sebelum mengerjakan shalat, maka shalatlah ke arah yang ijtihadnya telah diubah.

Oleh sebab itu, ketika para saksi terbukti fasik sebelum memutuskan perkara, maka seorang hakim tidak dibolehkan memutuskan perkara berdasarkan keterangan mereka, sedangkan kalau kefasikan para saksi terbukti sesudah memutuskan perkara, maka dia tidak dibolehkan membatalkannya.

Pasal: Seorang hakim tidak wajib meninjau kembali sejumlah keputusan hakim yang telah ditetapkan sebelumnya, karena secara zhahir keputusannya sudah sah dan tepat, dan kekuasaan memutuskan perkara (*al qadha'*) tidak dijabat kecuali oleh seorang yang ahli patut memegang jabatan tersebut.

Jadi, jika dia tetap hendak meninjau kembali sejumlah keputusan yang telah ditetapkan hakim sebelumnya, maka pertama-tama dia harus meneliti identitas hakim yang mengadili perkara tersebut sebelumnya, maka jika dia termasuk orang yang memiliki kepatutan untuk mengadili perkara, lalu segala keputusan hukum yang diambilnya sesuai dengan mekanisme yang benar, atau tidak bertentangan dengan teks Al Qur`an, Sunnah maupun ijma' ulama, maka tidak ada ruang untuk membatalkan keputusan hukum yang telah ditetapkannya.

Apabila keputusan hukum yang telah ditetapkannya bertentangan dengan salah satu dari ketiga sumber hukum tersebut, dan

keputusan hukum tersebut berhubungan dengan hak Allah ﷻ, contohnya perkara memerdekakan budak, dan talak, maka hakim dibolehkan membatalkan keputusan hukum yang telah ditetapkan hakim sebelumnya, karena dia berhak meninjau kembali perkara-perkara yang berhubungan dengan hak Allah.

Sedangkan jika keputusan hukum yang telah ditetapkan hakim sebelumnya berhubungan dengan hak manusia, maka hakim pengganti tidak dibolehkan membatalkan keputusan hukum yang telah ditetapkan hakim sebelumnya, kecuali berdasarkan permohonan pemilik hak tersebut. Karena hakim pengganti tidak boleh memenuhi hak seseorang yang bukan kewenangan dirinya memutuskan perkara tersebut tanpa ada permohonan dari pihak yang memiliki hak tersebut.

Jadi, jika pemiliknya memohon untuk meninjau kembali keputusan hukum yang telah ditetapkan hakim sebelumnya, maka dia boleh membatalkannya.

Apabila hakim sebelumnya tidak memiliki kepatutan untuk mengadili perkara, maka semua keputusan hukum yang telah ditetapkannya yang bertentangan dengan kebenaran harus dibatalkan, baik keputusan hukum tersebut termasuk keputusan hukum yang di dalamnya diizinkan melakukan ijtihad atau tidak, karena keputusan hukum yang telah ditetapkannya tidak sah, dan penetapan hukum oleh dirinya sama seperti tidak ada penetapan hukum sama sekali karena tidak terpenuhinya persyaratan penetapan hukum pada dirinya.

Pembatalan semua keputusan hukum yang telah ditetapkannya bukanlah pembatalan ijtihad dengan ijtihad yang lain, karena keputusan hukum yang pertama bukanlah ijtihad.

Sedangkan keputusan hukum yang telah ditetapkannya, yang sesuai dengan kebenaran hukum, hakim pengganti tidak perlu membatalkannya, karena tidak ada gunanya dalam membatalkan

keputusan hukum tersebut, sebab hak yang dituntut telah sampai kepada pihak yang berhak menerimanya.

Abu Al Khaththab berkata, "Semua keputusan hukum yang telah ditetapkannya harus dibatalkan, baik dia mengeluarkan keputusan hukum yang keliru atau mengeluarkan keputusan hukum yang tepat dan benar." Ini adalah madzhab Syafi'i, karena keberadaan keputusan hukum yang telah ditetapkannya, sama seperti tidak ada keputusan hukum.

Menurut sepengetahuanku tidak ada gunanya dalam membatalkan keputusan hakim yang tidak memiliki kepatutan untuk mengadili perkara, sebab kalau hak yang dituntut itu telah sampai kepada pihak yang berhak menerimanya dengan cara memaksa tanpa disertai keputusan hukum sekalipun, keputusan tersebut tidak bisa dirubah, demikian pula tatkala pengambilan keputusan hukum tersebut melalui mekanisme penetapan hukum yang keberadaannya dianggap tidak ada. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Putusan hakim tidak membicarakan suatu perkara di luar sifat atau keadaan yang terkandung di dalamnya (tidak mencakup perkara yang batin), menurut pendapat jumhur ulama, antara lain Malik, Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, Daud, dan Muhammad Al Hasan.

Abu Hanifah menyatakan, "Tatkala seorang hakim mengeluarkan keputusan hukum dengan menetapkan akad, pembatalan akad atau perceraian, maka keputusan hukum yang telah ditetapkannya memiliki kekuatan hukum tetap (tidak bisa dihilangkan) baik lahir maupun batin.

Jadi, kalau dua orang lelaki dengan sengaja memberikan keterangan yang menyudutkan seseorang, bahwasanya dia telah

menjatuhkan talak terhadap istrinya, lantas hakim menerima keterangan mereka berdua, yang secara lahir mereka adil, lalu dia mengambil keputusan memisahkan sepasang suami istri tersebut, maka dibolehkan bagi salah seorang dari mereka berdua untuk menikahinya, sesudah selesai masa idahnya, sekalipun dia seorang yang mengetahui telah sengaja menyampaikan keterangan palsu.

Kalau seseorang mengaku telah menikahi seorang perempuan, dan dia mengetahui bahwa dia seorang yang berdusta, dan dia mampu mendatangkan dua orang saksi atas perbuatan yang tidak benar tersebut, lalu hakim mengeluarkan keputusan hukum (menetapkan pernikahan tersebut), maka perempuan tersebut halal baginya berdasarkan keputusan hakim tersebut, dan perempuan tersebut menyandang status sebagai istrinya."

Ibnu Al Mundzir menyatakan, "Abu Hanifah memiliki pendapat sendiri, karena dia mengatakan, 'Kalau seandainya seorang perempuan menyewa dua orang saksi yang memberikan keterangan yang menguntungkan dirinya mengenai talak yang dijatuhkan suaminya, sedang mereka mengetahui diri mereka telah melakukan kebohongan dan memberikan keterangan yang menyimpang dari fakta yang sebenarnya terjadi, lalu hakim mengambil keputusan hukum menceraikan istrinya, perempuan tersebut halal menikah kembali, dan halal bagi salah seorang dari dua orang saksi untuk menikahinya.

Dia memperkuat argumentasinya dengan keterangan yang diriwayatkan dari Ali ﷺ, 'Bahwasanya seorang lelaki menggugat seorang perempuan bahwa dia telah menikahinya, lalu dia mengadukan perempuan tersebut kepada Ali, lantas dua orang saksi yang menguntungkannya memberikan keterangan mengenai pernikahan tersebut, lalu dia mengadili perkara di antara mereka berdua dengan menetapkan hubungan suami istri, lalu si perempuan tersebut berkata,

'Demi Allah, dia tidak pernah menikahiku wahai Amirul Mukminin, akadilah di antara kami dengan akad nikah sehingga aku halal baginya.', lalu Ali berkata, 'Kedua saksimu telah menikahkanmu.'.

Keterangan ini menegaskan bahwasanya pernikahan memiliki kekuatan hukum tetap berdasarkan keputusan yang telah ditetapkannya. Alasan lain, *li'an* mengakibatkan ikatan pernikahan menjadi batal, walaupun salah seorang dari mereka berdua adalah orang yang berbohong, apalagi keputusan hukum menetapkan hubungan perkawinan."

Sedang menurut kami, masalah tersebut sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Aku hanyalah manusia biasa, dan kalian mengadukan perselisihan (di antara kalian) kepadaku, mungkin argumen sebagian kalian lemah dibanding sebagian yang lain, lalu aku mengadili perkaranya sesuai dengan keterangan yang aku dengar darinya. Jadi, siapa telah kutetapkan ternyata ada hak saudaranya, maka janganlah mengambilnya, maka sama halnya aku memberinya potongan api neraka.*" (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Ketentuan ini memasukkan masalah tatkala seseorang menggugat bahwasanya dia telah membeli suatu barang dari seorang penjual, lalu hakim memenangkan gugatannya. Alasan lain, pengambilan keputusan hukum tersebut adalah pengambilan keputusan hukum berdasarkan pertimbangan keterangan yang menyimpang dari fakta yang sebenarnya, sehingga tidaklah halal bagi dirinya sesuatu yang diharamkan atas dirinya, sama seperti kekayaan yang kepemilikannya tidak terbatas.

Sedangkan hadits dari Ali –jika terbukti *shahih*– maka hadits tersebut tidak mengandung argumen yang mendukung pendapat mereka, karena Ali menyandarkan perkawinan tersebut pada dua orang saksi, bukan pada keputusan hukum yang ditetapkannya, dan dia tidak

pernah menetapkan perempuan tersebut untuk menikah, karena ketika dia menetapkan perkawinan tersebut berarti dia menolak keterangan para saksi.

Sedangkan dalam masalah li'an, perceraian itu terjadi akibat li'an itu sendiri, bukan akibat pernyataan suami yang benar. Oleh sebab itu, kalau ada saksi yang mendukung kebenaran pernyataannya tersebut, ikatan perkawinan tidak menjadi batal.

Jika ketentuannya memang semacam ini, maka ketika seseorang memberikan keterangan yang memberatkan pihak perempuan mengenai ikatan perkawinan, lalu seorang hakim memutuskan perkara tersebut berdasarkan keterangan tersebut, dan perempuan tersebut bukanlah istrinya, maka perempuan tersebut tidak halal baginya, namun secara lahir pernikahan tersebut mengikat perempuan tersebut, dan si perempuan wajib menolak apa saja yang mungkin dia lakukan terhadap dirinya, lalu apabila dia memaksanya untuk mengikuti keinginannya, maka dosanya ditanggung oleh dirinya bukan oleh perempuan tersebut.

Apabila seorang lelaki tersebut menyetubuhinya, maka para mujtahid madzhab kami dan sebagian para mujtahid madzhab Syafi'i berpendapat, "Dia wajib dijatuhi hukuman (cambuk), karena dia mengetahui bahwasanya perempuan tersebut bukan istrinya."

Sedang menurut sebuah riwayat, "Dia tidak boleh dijatuhi hukuman cambuk, karena persetubuhan tersebut adalah persetubuhan yang masih diperselisihkan kehalalannya, sehingga persetubuhan tersebut disebut persetubuhan yang syubhat, dan perempuan tersebut tidak dibolehkan menikah dengan orang lain."

Para mujtahid madzhab Syafi'i berpendapat, "Dia halal bagi suami kedua, hanya saja secara yuridis dia adalah perempuan yang dilarang untuk berhubungan intim dengannya." Al Qadhi berpendapat, "Perkawinan tersebut hukumnya sah".

Menurut kami, pernyataan tersebut mendatangkan akibat adanya penggabungan persetubuhan dengan seorang perempuan tersebut dari dua orang sekaligus, salah seorang dari mereka berdua menyetubuhinya berdasarkan ketentuan hukum zhihar dan yang lainnya berdasarkan ketentuan hukum batin.

Aturan semacam ini tidak benar, karena syariat tidak pernah mengaturnya. Alasan lain, perempuan tersebut berstatus perempuan yang terikat perkawinan dengan seorang lelaki yang memiliki saksi (mengenai perkawinannya) menurut pendapat sebagian ulama, sehingga tidak dibolehkan mengawinkannya dengan selain orang tersebut, sama seperti perempuan yang menikah tanpa wali.

Abu Al Khaththab meriwayatkan dari Ahmad riwayat lain yang serupa dengan madzhab Abu Hanifah yakni, "Putusan hakim dapat menghilangkan berbagai pembatalan akad maupun penetapan sejumlah akad." Namun yang menjadi pegangan madzhab ini ialah pendapat yang pertama.

Pasal: Tatkala seseorang mengadukan kejahatan orang lain kepada hakim, maka dalam masalah pengaduan kejahatan ini ada dua riwayat;

Pertama; hakim harus segera memproses pengaduannya dan memanggil pihak yang bersengketa dengannya. Baik dia mengetahui ada hubungan perikatan di antara mereka berdua atau tidak, baik pihak penggugat termasuk orang yang melakukan hubungan perikatan secara langsung dengan pihak tergugat atau tidak melakukan hubungan perikatan secara langsung. Contohnya seorang yang fakir menggugat seorang hartawan atau pejabat tinggi.

Pernyataan ini telah dikemukakan secara tegas dalam riwayat Al Atsram mengenai perkara seseorang yang mengadukan seorang hakim, bahwasanya dia telah memintanya datang dan menyumpahnya.

Pernyataan ini adalah pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar, madzhab Abu Hanifah dan Syafi'i. Karena mengabaikan pengaduannya sama artinya menyia-nyiakan hak orang lain dan melegalkan kezhaliman itu terjadi, sebab kerap terbukti seorang yang fakir memiliki hak mengadukan seseorang yang status sosialnya lebih tinggi dibanding dirinya sebab marah atau dia membeli suatu barang darinya, dan dia tidak pernah membayarnya, atau dia menitipkan suatu barang kepadanya, atau meminjamkannya kepadanya, lalu dia tidak mengembalikannya, dan tidak pernah diketahui adanya hubungan perikatan di antara mereka, jadi tatkala hakim tidak memproses pengaduannya, maka haknya hilang.

Penghilangan hak ini merupakan sikap yang amat merugikan daripada menghadiri sidang majlis hakim, karena menghadiri sidang majlis hakim sama sekali tidak mengurangi status sosialnya tinggi. Umar dan Ubay pernah menghadiri sidang majlis hakim yang dipimpin Zaid, Dia dan sahabat yang lain pernah menghadiri sidang majlis hakim yang dipimpin Syuraih, Ali pernah menghadiri sidang majlis hakim yang dipimpin Syuraih, dan Al Manshur pernah menghadiri sidang majlis hakim yang dipimpin seseorang dari keturunan Thalhah bin Ubaidillah.

Riwayat kedua; hakim tidak boleh memanggil pihak yang bersengketa dengannya kecuali, dia mengetahui secara yakin bahwa di antara mereka terlibat hubungan perikatan, dan mendapatkan penjelasan secara konkrit bahwa gugatan yang diajukannya memiliki landasan yang kuat.

Pernyataan tersebut diriwayatkan dari Ali ﷺ, dan pernyataan ini menjadi madzhab Malik. Karena dibalik permohonannya mengadili

(gugatannya) semua orang tersimpan kepentingan merendahkan mereka yang memiliki kehormatan dan melecehkan mereka yang memiliki kedudukan tinggi, karena tidak seorangpun akan leluasa merendahkan mereka di hadapan hakim kecuali dia akan melakukannya, bahkan tidak jarang tindakan ini dilakukan oleh pihak yang sama sekali tidak berhak, tujuannya agar pihak tergugat mengganti kehadirannya di hadapan sidang majlis hakim dan keburukan terhadap pihak yang berselisih dengannya dengan setumpuk kekayaannya.

Namun, riwayat pertama lebih tepat untuk dibuat pegangan, karena kerugian yang ditimbulkan akibat penghilangan hak secara sia-sia lebih besar dibanding mempertahankan persoalan ini semua.

Pihak tergugat boleh menyerahkan perkaranya kepada kuasa hukum yang menggantikan posisinya, jika dia benci menghadiri persidangan perkaranya. Apabila pihak tergugat seorang perempuan, maka kamu harus meneliti, jika dia perempuan yang suka memperlihatkan diri di muka umum, yaitu perempuan yang selalu muncul di muka umum untuk memenuhi segala kebutuhannya, maka ketentuan hukumnya sama seperti ketentuan hukum yang berlaku bagi laki-laki.

Sedangkan jika dia perempuan yang tertutup, yaitu perempuan yang tidak pernah muncul di muka umum untuk memenuhi segala kebutuhannya, maka dia diperintahkan menyerahkan perkaranya kepada seorang kuasa hukum.

Lalu jika dia (perempuan yang tertutup) dituntut untuk bersumpah, maka hakim mengutus orang kepercayaannya yang ditemani dua orang saksi, lalu dia memintanya agar bersumpah di hadapan kedua saksi tersebut.

Lalu jika dia mengakui gugatan yang ditujukan kepadanya, maka kedua saksi tersebut harus memberikan keterangan yang memberatkannya.

Al Qadhi menuturkan, "Bahwasanya hakim mengutus seseorang yang hendak mengadili perkara antara dia dan pihak yang berselisih dengannya di rumahnya." Pernyataan ini adalah pendapat madzhab Syafi'i.

Karena Nabi ﷺ bersabda, "*Pergilah wahai Unais ke hadapan istri laki-laki ini, lalu bila dia mengakui perbuatannya, maka rajamlah dia*". Jadi beliau mengirim utusan untuk menemuinya dan tidak pernah memanggilnya.

Tatkala mereka (orang kepercayaan hakim dan dua orang saksi) hadir di sisinya, maka harus ada dinding penyekat yang menghalangi antara dia dan mereka, yang mana dia berbicara dari balik penyekat tersebut. Lalu jika dia memberikan pengakuan terhadap pihak penggugat bahwasanya dia adalah pihak yang berselisih dengannya, maka orang kepercayaan hakim langsung mengadili perselisihan di antara mereka.

Sedangkan jika dia menolak gugatan tersebut, dua saksi dari kalangan keluarga dekatnya didatangkan, yang memberikan keterangan bahwasanya dia adalah wanita tergugat, kemudian orang kepercayaan hakim mengadili perselisihan di antara mereka.

Lalu jika dia tidak memiliki saksi, dia diminta mengenakan jilbabnya dan diminta keluar dari balik penyekat tersebut karena kebutuhan yang mendesak. Riwayat yang telah kami kemukakan lebih tepat untuk dibuat pegangan insya Allah, karena lebih menutupi dirinya.

Jika perempuan tersebut adalah perempuan pemalu, maka rasa malu dapat menghalanginya untuk mengemukakan alasan yang dimilikinya dan mengungkapkan identitas dirinya, apalagi dia tidak

mengerti bagaimana cara menyusun alasan yang menguatkan posisinya, dan sedikitnya pengetahuan tentang syara' dan sumber-sumber hukum syara' yang mendukung argumennya.

Pasal: Pihak yang diadukan kepada hakim atas kejahatan yang dilakukannya (*Al Musta'da 'alih*;tergugat) tidak lepas dari dua kemungkinan, dia orang yang bertempat tinggal menetap atau dia orang yang tidak memiliki tempat tinggal tetap.

Jika dia orang yang bertempat tinggal menetap di daerah yang menjadi wilayah kerja hakim, atau tinggal tidak jauh dari daerah tersebut, maka jika hakim menghendaki, dia boleh mengutus seorang pembantu yang menemani pihak penggugat, untuk mendatangi pihak tergugat, dan jika hakim menghendaki, dia boleh mengirimkan malam (lilin) atau tanah liat yang telah distempel dengan stempelnya yang dibawa oleh pihak penggugat.

Lalu tatkala hakim mengirimkan stempel yang dibawa penggugat, lalu dia pulang kembali lantas dia menuturkan, bahwasanya dia menolak untuk datang atau dia memecahkan stempel tersebut, maka hakim mengutus sejumlah pembantunya untuk menemuinya.

Lalu jika dia tetap menolak panggilannya, maka orang yang memiliki kewenangan membantu hakim tetap melanjutkan tugasnya, lalu dia menghadirkannya secara paksa, lantas tatkala pihak tergugat telah hadir, dan dua orang saksi memberikan keterangan yang memberatkannya mengenai penolakan menghadiri persidangan tersebut, maka hakim boleh menjatuhkan tajir kepadanya, jika hal itu dianggapnya baik menurut keyakinannya, sebagai bentuk pembelajaran terhadap dirinya, bisa menggunakan kata-kata, membuka tutup kepalanya, memukul atau memenjarakannya.

Lalu jika dia berusaha untuk bersembunyi, maka hakim mengutus juru bicaranya untuk menyampaikan seruan sebanyak tiga kali di depan pintu rumahnya, yaitu "Jika dia tetap tidak mau menghadiri persidangan, maka dia akan menyegel pintunya dan menyitanya".

Dia mengumpulkan para tokoh yang berada di sekitarnya, dan menjelaskan kepada mereka perihal penyegelan rumahnya.

Lalu jika pihak tergugat tetap juga tidak mau menghadiri persidangan, dan pihak penggugat memohon agar hakim menyegel rumahnya dan menyitanya, dan dia mengeluarkan pernyataan yang kuat di hadapan hakim "bahwasanya rumah tersebut adalah rumahnya.", maka hakim menyegel atau menyita rumahnya.

Lalu jika pihak tergugat tetap tidak mau menghadiri persidangan, maka hakim mengutus juru bicaranya yang hendak menyampaikan seruan di depan pintu rumahnya di hadapan dua saksi yang adil, "Bahwasanya dia tetap tidak mau menghadiri persidangan menghadapi si fulan, maka hendaklah dia menyerahkan perkaranya kepada kuasa hukumnya sebagai penggantinya, dan hakim akan mengadili perkaranya".

Lalu jika pihak tergugat tetap tidak mau menghadiri persidangan, maka hakim mengangkat seorang kuasa hukum sebagai penggantinya, dan hakim harus mendengar keterangan saksi yang memberatkannya, serta mengadili perkaranya, sebagaimana dia mengadili perkara orang yang tidak hadir di persidangan. Dan hakim memenuhi haknya dari kekayaannya, jika hakim menemukan kekayaan miliknya.

Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i, Abu Yusuf dan ulama Bashrah, Ahmad pernah meriwayatkannya dari mereka. sedangkan jika hakim tidak menemukan kekayaan miliknya, sementara penggugat tidak mempunyai saksi, maka Ahmad menolak untuk menangkapnya dan

memperlakukannya dengan keras, sampai dia diketahui keberadaannya secara konkrit.

Imam Syafi'i berkata, "Jika hakim mengetahui dia berada di suatu tempat, maka hakim memerintahkan untuk menangkapnya, dan mengirimkan sejumlah lelaki dewasa yang dikebiri, anak-anak yang belum mencapai usia balig, orang-orang tepercaya dari kalangan kaum perempuan, mereka ditemani sejumlah kaum lelaki yang adil.

Lalu kaum perempuan dan anak-anak masuk, lantas tatkala mereka telah berhasil memasuki bagian tengah rumah, kaum lelaki masuk, orang-orang yang dikebiri diperintahkan untuk memeriksa dan kaum perempuan mengamati, lalu jika mereka telah berhasil menemukannya, maka mereka menangkapnya lalu mereka membawanya secara paksa."

Apabila seseorang mengadukan kejahatan orang yang bertempat tinggal tidak menetap, maka kamu harus meneliti, lalu jika ternyata seorang yang bertempat tinggal tidak menetap itu berada di luar wilayah kerja hakim, maka hakim tidak berhak memproses pengaduan kejahatannya, tetapi memiliki mekanisme tersendiri dalam memproses pengaduannya, seperti keterangan yang akan kami kemukakan, inysa Allah.

Sedangkan jika dia berada di wilayah kerjanya, dan dia mempunyai khalifah yang bertempat tinggal di daerah tersebut, maka jika dia mempunyai saksi, maka hak tersebut ditetapkan menjadi miliknya, dan hakim mengirim surat mengenai penetapan hak tersebut kepada khalifahnya, "Dia tidak mau menghadiri persidangan".

Jika pihak penggugat tidak mempunyai saksi yang hadir, maka hakim menyerahkan pengaduannya kepada pihak yang berselisih dengannya agar dia menyelesaikan perselisihan dengannya di hadapan khalifahnya.

Jika pihak tergugat tidak memiliki khalifah yang tinggal di daerah tersebut, namun di daerah tersebut ada seseorang yang memiliki kepatutan untuk mengadili perkara, maka hakim mengizinkannya untuk mengadili perselisihan di antara mereka berdua.

Apabila di daerah tersebut tidak ada seseorang yang memiliki kepatutan untuk mengadili perkara, maka disampaikan kepada pihak penggugat, "Cabutlah gugatanmu", karena bisa jadi gugatannya tidak memiliki landasan yang benar menurut dirinya, contohnya hak syuf'ah (pengambilalihan hak secara paksa) yang dimiliki oleh seorang tetangga dan harga anjing atau minuman khamer milik kafir dzimmi, sehingga hakim tidak memiliki alasan kuat menghadirkannya secara paksa untuk menjalani sidang gugatan yang tidak patut ditetapkan atas dirinya, di samping itu ada kesulitan dalam menghadirkannya, berbeda dengan tergugat yang bertempat tinggal menetap, karena tidak sulit menghadirkannya.

Lalu jika penetapan hukum gugatan tersebut telah selesai, maka hakim meminta pihak yang berselisih dengannya untuk hadir, baik jaraknya jauh atau dekat. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Abu Yusuf berkata, "jika memungkinkan bagi dirinya untuk datang dan kembali lalu pulang ke tempat tinggalnya, maka hakim memintanya untuk datang, jika tidak demikian, maka hakim tidak perlu memintanya untuk datang, dan menyerahkannya kepada seseorang yang patut mengadili perselisihan di antara mereka."

Menurut sebuah riwayat, "Jika jarak tempuhnya mencapai jarak tempuh yang membolehkan mengqashar shalat, maka hakim harus memintanya untuk datang, jika tidak demikian maka tidak harus memintanya untuk datang."

Menurut kami, memutuskan perselisihan di antara kedua pihak yang berselisih harus dilaksanakan. Lalu jika hal itu tidak memungkinkan

kecuali harus melewati kesukaran, maka hakim harus melakukan hal tersebut, sama seperti kasus kalau dia menolak untuk menghadiri sidang gugatan, maka dia harus diberi pelajaran dan dijatuhi tajir.

Alasan lain, kesukaran yang dihadapi seorang hakim lebih tepat dikedepankan daripada kesukaran yang dihadapi seseorang yang mana hakim hendak menyelesaikan perkaranya, karena hakim harus mengadili perselisihan di antara mereka.

Jika tergugat adalah seorang perempuan yang kerap muncul di muka publik, maka dalam kepergiannya menghadiri sidang gugatan ini tidak disyaratkan ditemani mahram. Ahmad telah menegaskan ini secara langsung, karena kepergiannya itu untuk memenuhi hak manusia, dan hak manusia dibangun atas dasar prinsip kikir (tidak ada toleransi) dan sempit (tidak diberikan kemudahan).

Pasal: Jika seseorang menggugat hakim yang telah dicopot jabatannya, maka hakim tidak boleh langsung memproses gugatannya sampai dengan dia mengetahui duduk perkara yang menjadi objek gugatannya, lalu dia bertanya kepadanya tentang perkara tersebut, tujuannya agar hakim terhindar dari tindakan penghinaan.

Lalu jika pihak penggugat menuturkan, "Bahwasanya dia menggugat hak yang wajib dia penuhi, seperti utang atau ghasab (pengambilan kekayaan yang berharga tanpa seizin pemiliknya dengan tujuan menghilangkan kepemilikan kekayaan tersebut dari tangannya secara terang-terangan)", maka hakim harus menerima pengaduannya dan mengadili perselisihan di antara mereka seperti halnya selain hakim.

Demikian juga jika dia melayangkan gugatan, "Bahwasanya dia meminta uang suap terhadap dirinya untuk mengurus perkara hukumnya", karena meminta uang suap untuk mengurus perkara hukum tidak dibolehkan, sehingga penyuapan itu sama seperti ghasab.

Apabila dia menggugat hakim karena telah melakukan penyimpangan dalam mengadili perkara, dan pihak penggugat memiliki saksi, maka hakim memintanya untuk datang dan memutuskan perkara berdasarkan keterangan saksi tersebut.

Sementara jika gugatan dia tidak disertai saksi, maka ada dua pandangan (dari para mujtahid madzhab). *Pertama*; hakim tidak harus meminta hakim yang telah dicopot itu untuk datang, karena memintanya datang ke sidang gugatan dan mencecarnya dengan pertanyaan adalah bentuk penghinaan terhadap hakim tersebut. Dan musuh-musuh hakim itu amat banyak.

Dan ketika hakim tersebut menjalankan mekanisme ini yang melibatkan hakim yang telah dicopot, maka ketiadaan seseorang yang berani mengadili perkara tidak akan terhindarkan, karena takut akibat yang ditanggungnya dikemudian hari.

Kedua; hakim harus memintanya untuk datang, karena mungkin saja dia akan mengakui perbuatannya. Lalu jika hakim yang telah dicopot itu hadir dan mengakui perbuatannya, maka hakim langsung memutuskan perkara gugatan yang ditujukan kepadanya. Apabila dia menolak seluruh isi gugatan tersebut, maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan hakim yang telah dicopot tersebut tanpa harus bersumpah, karena pernyataan hakim dapat diterima sesudah dicopot jabatannya, sebagaimana pernyataannya dapat diterima di saat dia masih menjabat sebagai hakim.

Apabila seseorang melayangkan gugatan terhadap hakim yang telah dicopot, "Bahwasanya dia telah membunuh anaknya secara lalim", maka apakah hakim boleh memerintahkannya untuk hadir sekalipun tidak ada saksi? Dalam masalah ini ada dua pandangan.

Lalu jika hakim yang telah dicopot mendatanginya, lalu dia mengakui perbuatannya, maka hakim segera memutuskan perkara

gugatan yang ditujukan kepadanya, jika tidak maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan hakim yang telah dicopot.

Apabila seseorang melayangkan gugatan terhadap hakim yang telah dicopot, "Bahwasanya dia telah mengambil harta benda dari tangannya tanpa alasan yang benar.", maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan hakim yang telah dicopot tersebut tanpa disertai sumpah. Pernyataannya terkait objek gugatannya dapat diterima, sesuai dengan keterangan yang akan kami kemukakan insya Allah ﷻ.

Pasal: Jika seseorang melayangkan gugatan terhadap dua orang saksi, "Bahwasanya mereka berdua telah memberikan keterangan yang menyimpang dari fakta yang sebenarnya", maka hakim harus memanggil mereka untuk datang.

Lalu jika mereka berdua mengakui perbuatannya, maka hakim menuntut mereka agar memberikan ganti rugi. Tetapi jika mereka berdua menolak materi gugatannya, sementara pihak penggugat memiliki saksi yang mendukung pengakuan mereka berdua mengenai perbuatan tersebut, lalu dia menghadirkan saksi tersebut, maka mereka wajib menanggung ganti rugi tersebut.

Apabila kedua saksi tersebut menolak materi gugatannya, maka mereka berdua tidak dituntut untuk bersumpah, karena tuntutan agar mereka berdua bersumpah akan mendatangkan banyak gugatan yang ditujukan kepada mereka berdua terkait persaksiannya, dan penghinaan terhadap mereka berdua, bahkan tak jarang hal tersebut dapat menghalangi (mereka berdua) memberikan kesaksian. Ini adalah pendapat Imam Syafi'i, dan sepengetahuan kami tidak ada orang yang berbeda pendapat dalam masalah ini.

1869 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Ketika seseorang yang identitasnya tidak dikenal oleh hakim memberikan kesaksian di hadapannya, maka hakim harus bertanya tentang identitasnya, apabila dua orang menyatakan dia orang adil, maka persaksiannya dapat diterima.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, tatkala dua saksi memberikan kesaksian di hadapan hakim, maka jika hakim mengenal mereka berdua orang yang adil, maka hakim memutuskan perkara berdasarkan pertimbangan keterangan mereka berdua.

Sedang jika hakim mengenal mereka berdua orang yang fasik, maka keterangan mereka berdua tidak dapat diterima. Sementara jika hakim tidak mengenal identitas kedua saksi tersebut (apakah mereka berdua orang adil atau tidak), maka hakim harus bertanya tentang identitas mereka berdua. Karena mengetahui sifat adil para saksi adalah sebuah persyaratan dalam menerima persaksian yang berhubungan dengan semua hak yang digugat. Demikian Syafi'i, Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat.

Diriwayatkan dari Ahmad riwayat lain yang berbeda, "Hakim boleh memutuskan perkara berdasarkan pertimbangan keterangan mereka berdua, jika hakim mengetahui keislaman mereka berdua melalui prilakunya yang tampak nyata, kecuali pihak yang berselisih dengannya menyatakan keberatan dengan mengatakan, 'Mereka berdua orang fasik." Ini adalah pendapat Al Hasan.

Gugatan dalam bentuk kekayaan maupun tuntutan hukuman posisinya sama dalam masalah persyaratan adil ini, karena secara lahir kaum muslimin dapat dikategorikan orang adil. Oleh sebab itu, Umar ﷺ berkata, "Kaum muslimin semuanya adalah orang yang adil, sebagian mereka dapat menjadi saksi atas perbuatan sebagian yang lain."

Telah diriwayatkan, "Bahwasanya seorang badui arab datang menemui Nabi ﷺ, lalu dia bersaksi telah melihat hilal, lalu Nabi ﷺ bertanya padanya, '*Apakah kamu bersaksi bahwasanya tiada Tuhan yang berhak disembah kecuali Allah?*, lalu dia mengiakannya.

Lantas beliau kembali bertanya, '*Apakah kamu bersaksi bahwasanya aku adalah utusan Allah?*, dia mengiakannya. Lalu beliau berpuasa dan memerintah kaum muslimin untuk berpuasa."

Alasan lain, sifat adil adalah persoalan yang abstrak, penyebabnya adalah rasa takut kepada Allah ﷻ, bukti adanya rasa takut kepada Allah itu adalah memeluk Islam, lalu tatkala keislaman itu telah ditemukan, maka keislaman itu telah cukup untuk mengatakan dia orang yang adil, selama tidak ada bukti fakta sebaliknya.

Abu Hanifah menyatakan, "Dalam masalah gugatan yang berhubungan dengan penjatuhan hukuman (*hudud*) dan qishash ketentuannya seperti riwayat yang pertama, sedang dalam tuntutan hak lainnya ketentuannya seperti riwayat kedua. karena masalah gugatan yang berhubungan dengan penjatuhan hukuman harus diputuskan dengan penuh kehati-hatian dan menghindari bukti-bukti yang masih sumir, berbeda dengan selain masalah tuntutan penjatuhan hukuman."

Menurut kami, sifat adil itu adalah persyaratan, sehingga wajib mengetahuinya secara yakin, sama halnya mengetahui keislaman, atau sama seperti kalau seorang yang berselisih mengecam kedua saksi tersebut.

Sedangkan orang badui arab yang seorang muslim tersebut, dia termasuk golongan sahabat Rasulullah ﷺ, sifat adil mereka telah terbukti melalui pujian yang langsung datang dari Allah ﷻ terhadap mereka, karena bila seseorang meninggalkan agama lamanya pada masa Rasulullah ﷺ, kerena tertarik memilih agama Islam dan memilih

bersahabat dengan Rasulullah ﷺ, maka dia telah terbukti memiliki sifat adil.

Adapun pernyataan Umar رضي الله عنه, maksudnya adalah secara lahir memiliki sifat adil, tetapi hal tersebut tidak menghalangi kewajiban memeriksa secara teliti dan mengetahui sifat adil yang sebenarnya, karena telah diriwayatkan dari Umar, "Bahwasanya dua saksi dihadirkan, lalu Umar berkata pada mereka berdua, 'Aku tidak mengenali kalian berdua, dan itu tidak akan merugikan kalian berdua, jika aku tidak mengenali kalian berdua, maka datangkanlah seseorang yang mengenali kalian berdua.'.

Lalu mereka berdua datang kembali membawa seseorang, lalu Umar bertanya padanya, 'Apakah kamu mengenali mereka berdua?', dia mengiakannya. Lalu Umar kembali bertanya, 'apakah kamu pernah menemani mereka dalam bepergian yang mana intan permata milik sejumlah orang dikeluarkan di tengah bepergian tersebut?.', dia menjawab, 'tidak pernah'.

Umar bertanya kembali, 'Apakah kamu ada hubungan perikatan dengan mereka dalam urusan yang berhubungan dengan uang dinar dan dirham, yang memutus hubungan kekerabatan karenanya?.', dia menjawab, 'tidak pernah'.

Umar bertanya kembali, 'Apakah kamu seorang tetangga mereka berdua, yang mana kamu mengenali mereka berdua pagi dan sore hari?', dia menjawab, 'tidak pernah'. Umar berkata, 'Wahai putra saudaraku, kamu tidak mengenali mereka berdua, datangkanlah oleh kalian berdua seseorang yang mengenali kalian berdua." Ini adalah metode pemeriksaan saksi yang menegaskan bahwasanya tidaklah cukup menjadi saksi tanpa melalui pemeriksaan tersebut.

Jika ketentuannya memang mesti demikian, maka dalam mengangkat seorang saksi harus mempertimbangkan empat

persyaratan, Islam, balig, berakal dan mampu bersikap adil. Keempat persyaratan tersebut tidak ada sesuatu yang samar, dan perlu untuk dilakukan pemeriksaan secara teliti, kecuali sifat adil, karena sifat adil perlu untuk dilakukan pemeriksaan secara teliti. Hal ini sesuai dengan firman Allah ﷻ, "..., *dari saksi-saksi yang kamu ridhai, ...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 282).

Dan kami tidak mengetahui bahwasanya dia saksi yang diridhai sampai dengan kami dapat mengenalinya atau kami mendengar kabar tentang dirinya. Jadi, hakim harus memerintahkan untuk mencatat nama-nama para saksi, nama panggilan dan nasab mereka. Dalam catatan tersebut mereka diberi tanda pengenal yang membedakan mereka dari lainnya.

Hakim juga harus mencatat profesi, pendapatan, tempat tinggal, dan shalat mereka. Agar hakim bisa bertanya tentang identitas mereka kepada para tetangganya, orang-orang yang berada di pasar mereka, masjid mereka, penduduk kampung mereka, dan penganut madzhab mereka.

Jadi hakim harus mencatat, saksi berkulit hitam atau putih, berdahi lebar atau sempit, bermata biru atau bermata amat hitam, berhidung amat mancung atau pesek, tipis kedua bibirnya atau tebal, bertubuh tinggi, pendek atau sedang, dan ciri-ciri tubuh lainnya, agar dia dapat dibedakan dan tidak ada nama yang tertukar dengan nama yang lain.

Hakim mencatat nama pihak penggugat (*masyhud lah*) dan tergugat (*masyhud alaih*) dan besaran hak yang digugat. Kesemua itu dicatat untuk para pihak yang mempunyai sejumlah persoalan yang hendak dipertanyakan hakim, masing-masing pihak mendapatkan satu berkas.

Kami menyebutkan pihak penggugat (*masyhud lah*), hanya untuk memastikan bahwa antara saksi dan pihak penggugat tidak ada hubungan kekerabatan, yang menghalangi pemberian kesaksian, atau hubungan pertemanan. Dan kami menyebutkan nama pihak tergugat (*masyhud 'alaih*) agar dia diketahui, disamping untuk memastikan bahwa antara tergugat dan saksi tidak ada permusuhan.

Kami menyebutkan besaran hak yang digugat, karena tak jarang saksi ini termasuk orang menurut pendapat para ulama keterangannya hanya bisa diterima dalam gugatan hak yang sedikit bukan hak dalam jumlah yang banyak, sehingga jiwa saksi yang memberikan keterangan tersebut bisa lapang (tidak tertekan) jika besaran hak yang digugat jumlahnya sedikit, dan jiwanya tidak akan merasa lapang jika hak yang digugat dalam jumlah yang besar.

Sebaiknya hakim merahasiakan dari setiap orang dari sekian para pihak yang mempunyai sejumlah persoalan yang hendak dipertanyakan hakim, berkas yang dia berikan kepada pihak lain, agar mereka tidak membuat kesepakatan buruk.

Apabila hakim menghendaki, maka hakim, untuk mengetahui identitas pihak yang mempunyai sejumlah persoalan yang hendak dipertanyakan hakim, dibolehkan menentukan nama seseorang yang hendak dia mintai keterangan, yakni seseorang yang mengenalinya, seperti tetangga saksi, dan kalangan yang mengetahui tentang kondisi saksi.

Dan jika hakim menghendaki, dia tidak perlu menentukan nama orang yang hendak dimintai keterangan mengenai saksi tersebut, dan pertanyaan dilontarkan harus bersifat tertutup, tujuannya supaya tidak terjadi penghilangan substansi masalah yang dipertanyakan, dan tak jarang pihak yang dimintai keterangan merasa takut terhadap saksi, atau

takut terhadap pihak penggugat atau tergugat, untuk menyampaikan data-data yang dimilikinya atau dia merasa malu.

Sebaiknya para pihak yang mempunyai sejumlah persoalan yang hendak dipertanyakan hakim tidak mengetahuinya, tujuannya supaya mereka tidak mempunyai keinginan untuk memberikan hadiah atau uang suap.

Sebaiknya mereka yang hendak dimintai data-data oleh hakim terkait para pihak tersebut adalah orang-orang yang bersih baik dari praktek suap maupun jiwanya, orang-orang yang berakal sempurna, bebas dari permusuhan dan kemarahan, tujuannya supaya mereka tidak mencela para saksi, atau mereka mempertanyakan pihak yang memusuhi saksi, akibatnya pihak yang memusuhinya tersebut mencela saksi.

Sebaiknya mereka yang hendak dimintai data-data oleh hakim terkait para pihak tersebut bukan dari kalangan yang suka mengumbar hawa nafsunya dan kalangan yang panatik, yang cenderung memihak pihak yang sepakat dengan aliran mereka mengabaikan pihak yang tidak sepaham dengan mereka.

Sebaiknya mereka yang hendak dimintai data-data oleh hakim terkait para pihak tersebut adalah orang-orang tepercaya dan sangat jujur, karena pemberian data-data terkait para pihak ini diletakkan pada prinsip kepercayaan.

Lalu tatkala para pihak yang telah dimintai keterangan oleh hakim telah kembali pulang, lalu dua orang memberikan keterangan terkait sifat adil sebelum saksi memberikan keterangan, maka hakim dapat menerima kesaksiannya, tetapi jika mereka berdua memberikan keterangan terkait kecacatan saksi tersebut, maka hakim harus menolak kesaksiannya.

Jika satu dari dua orang tersebut memberikan keterangan dengan menyatakan adil, sementara yang lainnya memberikan keterangan dengan menyatakan cacat, maka hakim mengirim utusan kepada dua orang yang lain, lalu jika mereka berdua telah kembali lantas mereka berdua memberikan keterangan dengan menyatakan adil, maka bukti mengenai penilaian sifat adil telah sempurna. Dan penilaian kecacatan saksi tersebut gugur dengan sendirinya, karena bukti yang menerangkan hal tersebut tidak sempurna.

Apabila mereka berdua memberikan keterangan dengan menyatakan cacat, maka sifat cacat tersebut telah terbukti, dan hakim harus menolak kesaksiannya. Sementara jika salah seorang dari mereka berdua memberikan keterangan dengan menyatakan cacat, sedang yang lainnya memberikan keterangan dengan menyatakan adil, maka kedua bukti yang menjelaskan status saksi tersebut telah sempurna, dan hakim harus memprioritaskan bukti yang menyatakan cacat. Penilaian cacat dan adilnya saksi tidak bisa diterima kecuali bersumber dari keterangan dua orang.

Pernyataan sejumlah pihak yang dimintai keterangan oleh hakim bisa diterima. Menurut sebuah riwayat, "Tidak bisa diterima kecuali persaksian mereka yang dimintai keterangan".

Hakim harus memaksa dua orang dari mereka, agar mereka memberikan kesaksian yang berhubungan dengan penilaian bersih maupun cacatnya saksi, sesuai dengan sejumlah persyaratan persaksian, baik dalam segi redaksi maupun yang lainnya. Dan persaksian dari satu pihak yang dimintai keterangan tidak dapat diterima, karena persaksian tersebut adalah persaksian atas persaksian yang lain, yang mana para saksi yang asli masih ada.

Tinjauan pendapat pertama adalah, bahwasanya persaksian para pihak yang dimintai keterangan oleh hakim terkait saksi adalah

persaksian yang bersifat *istifadhah* (membuka identitas yang tertutup). Jadi, cukup dengan seseorang yang menyaksikan atau mengetahui persoalan tersebut, seperti halnya seluruh persaksian *istifadhah* lainnya. Alasan lain, hal tersebut diletakan atas dasar kebutuhan, jadi pihak yang hendak membersihkan identitas saksi tidak wajib menghadiri persidangan untuk memberikan keterangan yang mengungkapkan identitas saksi, dan hakim tidak dibolehkan memaksanya untuk melakukan hal tersebut, jadi posisinya seperti saat dia menderita sakit atau sedang bepergian jauh dalam sejumlah persaksian lainnya.

Alasan lain, kalau kami tidak menganggap cukup persaksian sejumlah pihak yang dimintai keterangan terkait saksi, maka pengungkapan identitas saksi menjadi sulit tercapai, karena kadang secara kebetulan di lingkungan tetangga saksi ada seseorang yang mana hakim tidak mengenali identitasnya, sehingga keterangannya tidak dapat diterima, akibatnya penilaian cacat dan adilnya saksi menjadi hilang.

Pasal: Al Qadhi menyatakan, bahwa hakim harus mengetahui keislaman saksi. Hal ini dapat diketahui melalui salah satu dari empat cara.

Pertama; pengakuannya sendiri bahwasanya dia seorang muslim, atau dia mengucapkan kalimat yang menyatakan keislaman, yaitu bersaksi bahwasanya tidak ada Tuhan selain Allah, dan bahwasanya Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, karena kalau dia bukan seorang muslim, maka dengan pernyataan tersebut dia menjadi seorang muslim.

Kedua; pengakuan pihak tergugat mengenai keislamannya, karena hal tersebut adalah hak tergugat.

Ketiga; hakim mengetahui secara langsung, karena menurut kami dalam memastikan sifat adil saksi cukup dengan pengetahuan hakim, maka demikian pula dalam memastikan keislamannya.

Keempat; ada bukti saksi yang menyatakan keislamannya.

Hakim harus mengetahui sifat merdeka saksi dalam kasus yang mempertimbangkan persyaratan tersebut. Untuk memastikan hal tersebut cukup melalui salah satu dari ketiga perkara. Ada saksi, pengakuan pihak tergugat, atau pengetahuan hakim. Tidak cukup melalui pengakuan saksi, karena dia tidak memiliki kewenangan untuk menyatakan bahwa dirinya adalah orang merdeka. Sehingga dia tidak memiliki kewenangan untuk memberikan pengakuan bahwasanya berbeda dengan pengakuan mengenai keislaman.

Pasal: Tatkala seseorang yang tidak diketahui identitasnya memberikan kesaksian di depan hakim, lalu pihak tergugat menyatakan, "Dia orang yang adil", maka dalam masalah ini ada dua pandangan dari para mujtahid madzhab.

Pertama; hakim wajib mengadili perkara berdasarkan keterangannya tersebut, karena pemeriksaan secara teliti mengenai sifat adilnya saksi adalah hak tergugat, dan dia telah mengakuinya.

Alasan lain, ketika tergugat telah memberikan pengakuan tentang sifat adilnya saksi, maka dia telah benar-benar memberikan pengakuan akan suatu hal yang menetapkan hakim wajib mengadili perkara untuk pihak yang berselisih dengannya, sehingga pengakuannya harus diterima, seperti seluruh pengakuan lainnya.

Kedua; tidak dibolehkan mengadili perkara berdasarkan keterangannya, karena dengan mengadili perkara berdasarkan keterangannya tersebut sama artinya menyatakan dia orang adil,

padahal dalam menyatakan adil seorang saksi tidak cukup dengan pernyataan satu orang.

Alasan lain, mempertimbangkan sifat adil dalam diri saksi adalah hak Allah ﷻ. Oleh sebab itu, kalau pihak yang berselisih ridha hakim mengadili gugatan yang ditujukan kepadanya berdasarkan pertimbangan keterangan seorang yang fasik, maka tidak dibolehkan mengadili perkara berdasarkan keterangannya.

Alasan lain, masalah tersebut tidak lepas dari, apakah hakim dalam mengadili gugatan yang ditujukan kepada itu sekaligus menyatakan sifat adilnya saksi atau sekaligus menghilangkan sifat adilnya saksi. Tidak bisa mengatakan hakim mengadili perkara sekaligus menyatakan dia orang yang adil, karena menyatakan adil seorang saksi tidak cukup hanya dibuktikan melalui pernyataan satu orang, dan tidak bisa mengatakan hakim mengadili perkara sekaligus menghilangkan sifat adilnya, karena mengadili perkara berdasarkan kesaksian orang yang tidak adil tidak dibolehkan, dengan bukti kesaksian orang yang jelas-jelas fasik (tidak dapat diterima). Madzhab Syafi'i memiliki pendapat semacam ini.

Apabila kita memegangi pandangan yang pertama, dalam menyatakan adil seorang saksi tidak cukup bagi selain pihak tergugat, karena bukti yang menyatakan sifat adilnya saksi tidak pernah ada. Sedangkan hakim mengadili perkara gugatannya karena dia mengaku telah terpenuhinya sejumlah persyaratan dalam mengadili perkara. Dan pengakuannya telah cukup bagi dirinya bukan selain dirinya. Sebagaimana kasus kalau dia mengakui hak yang wajib dia tunaikan dan memberikan pengakuan atas orang lain mengenai hak dirinya bukan hak selain dirinya.

1870 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Apabila dua orang menyatakan adil saksi tersebut, dan dua orang lainnya menyatakannya cacat, maka bukti yang menyatakan cacat lebih diprioritaskan.

Demikian Abu Hanifah dan Syafi'i berpendapat. Malik berpendapat, "Harus diteliti mana di antara mereka berdua yang lebih adil, apakah kedua orang yang menyatakannya cacat, atau kedua orang yang menyatakannya adil? Maka keputusan hukum diambil berdasarkan keterangan orang yang lebih adil di antara mereka."

Menurut kami, orang yang menyatakan cacat, dia memiliki pengetahuan lebih yang samar bagi orang yang menyatakan adil, sehingga wajib mendahulukannya, karena dalam menyatakan adil tersimpan sikap meniadakan keraguan dan segala perbuatan yang diharamkan, sedangkan orang yang menyatakan cacat seorang yang menetapkan adanya hal tersebut, pernyataan yang menyatakan postif harus didahulukan daripada pernyataan yang menyatakan negatif.

Alasan lain, seorang yang menyatakan cacat mengatakan, "Aku pernah melihatnya mengerjakan perbuatan ini dan itu", sementara itu seorang yang menyatakan adil pegangannya adalah, "Bahwasanya dia tidak pernah melihatnya mengerjakan perbuatan ini dan itu."

Ada kemungkinan keduanya memberikan penilaian yang benar, tetapi penggabungan antara kedua pernyataan mereka berdua, misalnya seorang yang menyatakan cacat melihatnya mengerjakan perbuatan maksiat dan seorang yang menyatakan adil tidak melihatnya, maka kesimpulannya saksi tersebut dinilai cacat.

Pasal: Penilaian cacat dan adilnya saksi tidak dapat diterima kecuali bersumber dari dua orang. Demikian Malik, Syafi'i, Muhammad Al Hasan, dan Ibnu Al Mundzir berpendapat.

Telah diriwayatkan dari Ahmad, "Hal tersebut dapat diterima dari satu orang". Ini adalah pendapat yang dipilih Abu Bakar dan pendapat Abu Hanifah. Karena pernyataan cacat dan adilnya saksi adalah pemberian informasi, yang di dalamnya tidak harus mempertimbangkan redaksi persaksian, sehingga pemberian informasi bisa diterima dari satu orang, seperti halnya periwayatan hadits.

Menurut kami, pernyataan cacat dan adilnya saksi adalah penetapan sifat seseorang yang menjadi landasan bagi hakim mengambil keputusan hukum sesuai dengan sifatnya, sehingga di dalam menyatakan cacat dan adilnya saksi mempertimbangkan jumlah orang, seperti halnya hak pengasuhan anak (*hadhanah*). Masalah ini berbeda dengan masalah periwayatan hadits, karena periwayatan hadits dibangun atas dasar prinsip kemudahan.

Dan kami tidak bisa menerima kalau dalam memberikan pernyataan cacat dan adilnya saksi tidak perlu menggunakan redaksi persaksian. Redaksi persaksian menjadi syarat yang dipertimbangkan dalam memberikan pernyataan cacat dan adilnya saksi, sehingga dia berkata, "Aku bersaksi bahwasanya dia adalah seorang yang adil", redaksi ini dianggap cukup, sekalipun dia tidak mengatakan, "Menurutku atau bagiku".

Ini pendapat mayoritas ulama. Demikian Syuraih, ulama Irak, Malik dan sebagian mujtahid madzhab Syafi'i berpendapat. Kebanyakan mereka mengatakan, "Tidaklah mencukupi kecuali dia menyatakan, 'dia seorang yang adil dalam menjelaskan perkara yang memberatkanku atau meringankanku." sedangkan mengenai alasannya, mereka berbeda pendapat, sebagian mereka mengatakan, "tujuannya untuk memastikan tidak adanya permusuhan atau hubungan kekerabatan diantara keduanya." Sebagian yang lain mengatakan, "tujuannya untuk

memastikan bahwasanya dia tidak hanya adil dalam satu perkara tetapi juga perkara lainnya."

Menurut kami, hal itu sesuai dengan firman Allah ﷻ, "..., *persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu, ...*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2). Jadi, tatkala kedua orang itu telah memberikan kesaksian, bahwasanya dia seorang yang adil, maka sifat adil tersebut telah terbukti berdasarkan persaksian mereka berdua, jadi hal tersebut telah termuat dalam perintah Allah yang bersifat umum tersebut, karena tatkala saksi sudah dinyatakan adil, maka secara otomatis dia bisa berposisi meringankan sekaligus memberatkannya, dan diberlakukan dalam hak semua orang dan dalam semua perkara. Jadi tidak perlu menyebutkannya.

Argumentasi yang telah mereka kemukakan tidak benar, karena seorang manusia tidak dapat menyandang gelar adil dalam suatu perkara tidak dalam perkara lainnya, dan tidak menyandang gelar adil dalam hak seseorang tidak demikian dalam hak seseorang yang lainnya, karena sifat adil tidak bisa disifati semacam ini, dan sifat adil tidak pula menjadi hilang dengan pernyataan, "Dia seorang yang adil dalam perkara yang memberatkanku dan meringankanku."

Karena seseorang yang telah terbukti memiliki sifat adil, maka sifat adil itu tidak hilang akibat adanya hubungan kekerabatan tidak pula akibat adanya permusuhan, persaksiannya ditolak hanya karena diduga tidak objektif dalam memberikan keterangan sekalipun dia seorang yang adil.

Kemudian jika dugaan ini dipastikan tidak ada di antara mereka, maka tidak perlu untuk menyebutkannya dan tidak pula membersihkannya dari dirinya, seperti kasus kalau seseorang yang mana hakim telah mengenali dia seorang yang adil, memberikan kesaksian

mengenai suatu hak, maka hakim tidak perlu membersihkan hal tersebut dari dirinya.

Alasan lain, sikap bermusuhan tidak menghalangi dia untuk memberikan kesaksian yang menguntungkannya dengan pernyataan yang membebaskan dirinya dari tuntutan, dan persaksian tersebut hanya dilarang jika memberatkannya, sedang dia ini adalah seorang saksi yang menguntungkannya dengan pernyataan yang membebaskan dirinya dari tuntutan dan sifat adilnya, jadi berdasarkan fakta ini maka tidak ada kepentingan mendesak untuk membersihkan sifat permusuhan tersebut.

Pasal: Tidaklah cukup hanya memberikan pernyataan, "Aku tidak mengetahui dirinya kecuali selalu berprilaku baik". Ini adalah madzhab Syafi'i. Abu Yusuf menyatakan, "pernyataan tersebut dianggap cukup. Karena, jika dia dari kalangan ahli yang mampu mengungkap sejumlah persoalan yang samar, dan dia tidak mengetahui kecuali (dia) seorang yang berprilaku baik, maka dia adalah seorang yang adil."

Menurut kami, pernyataan tersebut tidak menyatakan sifat adil secara tegas dan konkrit, sehingga pernyataan tersebut tidak dapat dikatakan sebagai bentuk pernyataan yang menyatakan adilnya seorang saksi. Argumentasi yang mereka kemukakan tidak benar, karena seseorang yang tidak mengerti tingkah laku orang-orang yang berbuat kefasikan, tidak akan mengetahui mereka kecuali selalu berprilaku baik. Karena dia mengetahui keislaman mereka, dan keislaman mereka itu adalah suatu kebaikan, dia tidak mengetahui mereka selain hal tersebut, padahal mereka bukan orang-orang yang adil.

Pasal: Para mujtahid madzhab kami menyatakan, "Pernyataan sifat adil saksi tidak dapat diterima kecuali

bersumber dari kalangan yang mampu mengetahui persoalan yang samar dan memiliki pengetahuan yang unggul." Ini adalah madzhab Syafi'i, sesuai dengan hadits Umar yang telah kami kemukakan.

Alasan lain, kebiasaan banyak orang adalah memperlihatkan prilaku baiknya dan menutupi segala perbuatan maksiatnya. Sehingga jika dia bukan orang yang memiliki kemampuan mengetahui persoalan yang samar, maka tak jarang dia akan terpedaya dengan prilaku lahirnya yang baik, padahal dia seorang yang fasik yang sengaja ditutupi.

Ada kemungkinan maksud yang mereka kehendaki adalah, bahwasanya hakim jika mengetahui bahwasanya seorang yang menyatakan adilnya saksi tersebut tidak memiliki pengetahuan mengenai persoalan yang samar, maka persaksiannya dengan menyatakan adilnya saksi tersebut tidak dapat diterima, sebagaimana tindakan yang telah dikerjakan oleh Umar ﷺ.

Ada kemungkinan maksud yang mereka kehendaki adalah, seorang yang menyatakan adilnya saksi tidak dibolehkan memberikan kesaksian mengenai sifat adil saksi kecuali, dia memiliki pengetahuan tentang persoalan yang samar. Sedangkan hakim jika seorang yang adil telah memberikan kesaksian di depannya mengenai sifat adil saksi, dan dia tidak mengetahui kondisi yang sebenarnya, maka dia boleh menerima persaksian tersebut tanpa harus membuka kondisi yang sebenarnya.

Namun jika dia berkeinginan membuka kondisi yang sebenarnya, sebagaimana yang dikerjakan Umar ﷺ, maka tidak ada masalah baginya.

Pasal: Pernyataan cacatnya saksi tidak bisa diterima kecuali dapat dibuktikan dalam bentuk perbuatan. Dalam

masalah ini pernyataan yang terucapkan menjadi aspek yang dipertimbangkan, sehingga seseorang yang menyatakan cacatnya saksi harus mengatakan, "Aku bersaksi bahwasanya aku pernah melihatnya meminum khamr, melakukan praktek riba, melakukan tindak kejahatan terhadap sejumlah orang dengan cara mengambil kekayaan mereka secara paksa atau memukuli mereka, atau aku pernah mendengarnya menuduh berbuat zina, atau kabar mengenai hal tersebut telah diketahui secara luas di kalangan banyak orang."

Dan harus menjelaskan faktor yang mengakibatkannya cacat dan menyebutkannya secara spesifik. Demikian Syafi'i dan Suwar berpendapat. Sementara Abu Hanifah berpendapat, "Pernyataan cacatnya saksi secara mutlak dapat diterima, yaitu dia bersaksi bahwasanya dia seorang yang fasik, atau bahwasanya dia bukan seorang yang adil."

Pendapat serupa diriwayatkan dari Ahmad. Karena dalam menyatakan sifat adilnya saksi bisa diterima secara mutlak, maka demikian pula dalam menyatakan cacatnya saksi. Alasan lain, penyebutan faktor kecacatan saksi secara tegas dan konkrit mengakibatkan seorang yang menyatakan cacatnya saksi menjadi seorang yang fasik, dan menetapkan dia wajib dijatuhi hukuman dalam sebagian kasus, yaitu dia memberikan persaksian tentang perbuatan zina seseorang, akibatnya pernyataan yang menjelaskan kecacatan saksi tersebut justru akan menyebabkan cacatnya seorang yang menyatakan cacatnya saksi dan membatalkan persaksiannya, sementara seorang yang hendak dinyatakan cacat tidak menjadi cacat akibat adanya persaksian tersebut.

Menurut kami, para ulama mempunyai pendapat yang beragam mengenai faktor-faktor yang mengakibatkan seorang saksi dinilai cacat, seperti keragaman pendapat mereka dalam masalah peminum *nabidz*

(air dimana kurma, anggur atau sejenisnya direndam di dalamnya, agar air menjadi manis, dan hilang rasa manisnya.).

Jadi, pernyataan yang hanya menjelaskan kecacatan secara mutlak wajib untuk tidak diterima, agar dia tidak menyatakannya cacat dengan menjelaskan perbuatan yang menurut keyakinan hakim hal tersebut tidak mengakibatkan seorang saksi menjadi cacat.

Alasan lain, keterangan yang menyatakan cacatnya seorang saksi ini merubah ketentuan dasar, karena pada dasarnya pada diri kaum muslimin itu tersimpan sifat adil. Dan keterangan yang menyatakan cacatnya seorang saksi merubah sifat adil seorang saksi, sehingga pihak yang mengubah sifat dasar seorang saksi harus diketahui, tujuannya agar tidak ada anggapan bahwa tindakannya mengubah sifat dasar tersebut dengan menjelaskan perbuatan yang menurut keyakinan hakim tidak mengubah sifat dasarnya.

Pernyataan mereka, "bahwasanya pernyataan yang menjelaskan kecacatan saksi tersebut justru akan menyebabkan cacatnya seorang yang menyatakan kecacatan seorang saksi, dan wajib menjatuhkan hukuman atas dirinya.", kami dapat menjawab, yang tepat tidak demikian, karena seorang yang menyatakan kecacatan seorang saksi bisa saja mengemukakannya dalam bentuk sindiran tanpa mengemukakannya secara tegas dan konkrit.

Apabila muncul pertanyaan, "Dalam menerangkan faktor yang menyebabkan kecacatan seorang saksi, membuka aib seorang saksi yang hendak dinilai cacat.", kami dapat menjawab, "Membuka aibnya memang harus dilakukan. Karena persaksian mengenai kefasikan seorang saksi adalah membuka aibnya, akan tetapi membuka aib tersebut boleh dilakukan ketika ada kepentingan mendesak yang mendorong untuk membukanya, sebagaimana dibolehkannya

memberikan kesaksian mengenai kefasikannya yang bertujuan untuk menegakkan hukuman atas dirinya. Apalagi dalam kasus ini.

Karena dalam membuka aib saksi kejahatan terhindar dari pihak tergugat, dan hal tersebut merupakan hak manusia, sehingga membuka aib saksi itu lebih tepat untuk dibolehkan.

Alasan lain, rusaknya kehormatan dirinya disebabkan perbuatannya sendiri, karena dia berusaha memberikan kesaksian disamping itu dia melakukan sesuatu yang menyebabkan dirinya cacat, jadi dia adalah seorang yang merusak dirinya sendiri, sebab perbuatannya tersebut membuat banyak orang perlu menyatakan dirinya cacat."

Lalu jika seorang yang menyatakan kecacatan seorang saksi melontarkan tuduhan berbuat zina secara tegas dan konkrit, maka dia wajib dijatuhi hukuman cambuk, jika dia tidak mampu mendatangkan empat orang saksi. Demikian Abu Hanifah berpendapat. Syafi'i berpendapat, "Tidak ada hukuman cambuk atas dirinya, jika dia mengungkapkannya menggunakan redaksi persaksian, karena dia tidak bermaksud menimpakan kesusahan atas dirinya."

Menurut kami, hal itu sudah sesuai dengan firman Allah, "*Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, Maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera,...*" (Qs. An-Nuur [24]: 4).

Alasan lain, Abu Bakrah dan kedua temannya memberikan kesaksian atas Al Mughirah mengenai kasus perzinaan, dan Ziyad tidak mampu menggenapkan persaksiannya, lalu Umar mendera mereka sebagai hukuman menuduh berbuat zina. Lalu tidak ada seorangpun mengingkari keputusannya, sehingga keputusannya itu menjadi ijma'. Dan argumentasi yang telah dikemukakan mereka batal dengan

argumentasi ketika mereka memberikan kesaksian atas dirinya yang bertujuan untuk menegakkan hukuman atas dirinya.

Pasal: Tatkala pihak tergugat mampu mendatangkan bukti, bahwasanya kedua saksi ini pernah memberikan kesaksian berkaitan dengan hak ini di depan hakim, lalu hakim menolak kesaksian mereka berdua karena kefasikan mereka berdua, maka kesaksian mereka berdua batal, karena kesaksian tatkala pernah ditolak karena kefasikan, maka tidak dapat diterima untuk kedua kalinya.

Pasal: Pernyataan cacat dan adil seorang saksi dari kaum perempuan tidak dapat diterima. Abu Hanifah berpendapat, "Dapat diterima, karena dalam masalah ini tidak dipertimbangkan redaksi persaksian, sehingga menyerupai periwayatan hadits dan hadits-hadits tentang besaran sejumlah diyat."

Menurut kami, pernyataan cacat dan adil seorang saksi merupakan bentuk persaksian dalam perkara yang bukan berupa kekayaan, bukan pula perkara yang bertujuan mendapatkan kekayaan, dan perkara tersebut pada umumnya hanya diketahui oleh kaum lelaki, sehingga pernyataan tersebut menyerupai persaksian dalam perkara qishash. Dan argumentasi yang telah mereka kemukakan tidak dapat diterima.

Pasal: Pernyataan cacatnya seorang saksi dari pihak yang berselisih tidak dapat diterima, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Jadi, kalau pihak tergugat mengatakan, "Kedua saksi ini adalah orang fasik, musuhku, atau orang tua penggugat", maka pernyataannya

tidak dapat diterima, karena dia diduga melakukan kebohongan dalam mengungkapkan pernyataannya tersebut, dan memberikan kesaksian yang mendatangkan keuntungan pada dirinya, karena pernyataan tersebut menyerupai persaksian untuk dirinya sendiri.

Kalau kita menerima pernyataannya, maka seseorang tidak bisa leluasa membatalkan persaksian seseorang yang memberikan kesaksian yang memberatkannya kecuali dia akan membatalkan persaksian tersebut, akibatnya banyak hak yang hilang secara sia-sia, dan hikmah pemberlakuan saksi sebagai alat bukti dalam mengambil keputusan hukum menjadi hilang.

Pasal: Persaksian mereka yang tidak dikenal alamat tinggalnya tidak dapat diterima, yaitu ketika ada dua orang musafir datang lalu dia memberikan kesaksian di depan hakim, yang mana hakim tidak mengenali identitas mereka berdua, maka persaksian mereka berdua tidak dapat diterima.

Malik berpendapat, "hakim dapat menerima kesaksian mereka berdua, jika hakim menemukan tanda-tanda kebaikan pada diri mereka berdua, karena tidak ada kesempatan untuk mengetahui sifat adil mereka berdua, sebab penundaan penerimaan kesaksian mereka berdua menyebabkan sejumlah hak hilang secara sia-sia, jadi untuk mengetahui mereka berdua wajib mengembalikannya ke sejumlah tanda yang bagus."

Menurut kami, sifat adil mereka berdua tidak diketahui, sehingga pengambilan putusan hukum tidak dibolehkan berdasarkan pertimbangan kesaksian mereka berdua, seperti halnya kedua saksi yang bertempat tinggal menetap (yang tidak diketahui sifat adilnya). Argumentasi yang telah mereka kemukakan ditentang dengan argumentasi bahwasanya penerimaan kesaksian mereka berdua

menyebabkan hakim mengadili perkara berdasarkan pertimbangan kesaksian mereka berdua, dengan menyerahkan hak kepada orang yang tidak berhak memilikinya.

Pasal: Ahmad menyatakan, "Sebaiknya hakim mempertanyakan segala hal yang remeh sekalipun tentang para saksi yang diajukan kepadanya, karena seseorang prilakunya senantiasa berubah-rubah dari prilaku satu ke prilaku lainnya." Apakah hal ini perbuatan yang dianjurkan atau wajib dilaksanakan? Ada dua pendapat para mujtahid madzhab.

Pertama; perbuatan ini bersifat anjuran (sunah), karena hukum asalnya masih tetap ada, sehingga tidak akan hilang sampai dengan dinyatakan terbukti cacat. *Kedua*; pemeriksaan tersebut wajib dilaksanakan, ketika telah melewati masa yang panjang, kondisi prilakunya bisa berubah, karena aib itu bisa timbul secara tiba-tiba, namun hal tersebut diserahkan pada keyakinan hakim untuk memutuskannya (apakah akan dilakukan pemeriksaan atau tidak). Para mujtahid madzhab Syafi'i memiliki dua pendapat yang serupa dengan kedua pendapat ini.

Pasal: Hakim tidak dibenarkan menentukan para saksi, tidak menerima persaksian selain mereka yang telah ditentukan memberikan kesaksian. Karena Allah ﷻ berfirman, "*..., persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu, ...*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2).

Alasan lain pembatasan tersebut merugikan banyak orang, karena dari sekian banyak masalah hukum yang terjadi di antaranya membutuhkan alat bukti dalam menyelesaikannya, yang dimiliki oleh para saksi yang tidak ditentukan oleh hakim.

Jadi, ketika seseorang mengaku memiliki keterangan para saksi yang tidak ditentukan oleh hakim, maka hakim wajib mendengar keterangannya dan memeriksa sifat adil kedua saksinya, dia tidak dibolehkan menolak mereka sebab mereka bukan dari kalangan saksi yang telah ditentukan. Karena penolakan tersebut bertentangan dengan nash Al Qur`an, Sunnah dan Ijma'.

Namun, hakim dibolehkan menentukan para saksi, yang mana sejumlah orang diminta untuk memberikan kesaksian terkait mereka, sehingga dengan adanya pemberian kesaksian mereka, mereka tidak perlu lagi mengeluarkan pernyataan yang menegaskan sifat adil mereka, dan hakim tidak perlu menguak tingkah laku mereka. Jadi, dari satu sisi pembatasan ini mendatangkan keringanan, di samping itu mereka juga dapat menilai seseorang yang mereka ketahui memiliki sifat adil, yakni dari kalangan selain mereka, ketika dia hendak memberikan kesaksian.

Pasal: Tidak masalah hakim menasehati kedua orang saksi. Sebagaimana keterangan yang telah diriwayatkan dari Syuraih, "Bahwasanya dia pernah menasehati kedua orang saksi ketika mereka berdua hadir di persidangan, 'ingat wahai dua orang saksi, apakah kamu tidak mengetahui? Aku tidak pernah memanggil kalian berdua dan aku tidak akan menghalangi kalian berdua untuk kembali pulang, akan tetapi kalian berdua yang hendak memutuskan perkara ini, dan aku menjadi seorang yang bertakwa sebab kalian berdua, maka bertakwalah kalian berdua (kepada Allah)."

Dalam redaksi lain, "Bahwasanya pada hari ini aku hendak mengadili perkara berdasarkan keterangan kalian berdua dan sebab kalian berdualah aku selamat pada hari Kiamat."

Abu Hanifah pernah meriwayatkan, dia berkata, "Aku sedang berada di kediaman Muharib bin Ditsar, dia adalah hakim kota Kufah,

tiba-tiba datang seseorang, lalu dia menggugat seseorang mengenai sebuah hak, lalu dia menolak gugatannya, lantas pihak penggugat menghadirkan dua orang saksi, lalu mereka berdua memberikan kesaksian yang menguntungkannya, lalu pihak tergugat menjawab kesaksiannya, 'demi Dzat yang mana berkat-Nya bumi dan langit tegak berdiri, sungguh mereka telah melakukan kebohongan dalam memberikan kesaksian yang memberatkanku.'.

Muharib bin Ditsar duduk sambil bersandar, lalu dia meluruskan posisi duduknya, sambil berkata, 'aku pernah mendengar Ibnu Umar berkata, 'Aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Bahwasanya seekor burung terbang dengan mengepak-ngepakan sayapnya, membuang sisa-sisa yang dihasilkannya, karena takut adzab pada hari Kiamat, dan sesungguhnya saksi yang memberikan keterangan yang tidak benar, kedua telapak kakinya tidak akan bergeser, sampai dengan dia mendiami tempat duduknya dari neraka.*'[76], jadi, jika kalian memberikan kesaksian yang benar, maka buktikanlah, dan jika kalian memberikan kesaksian palsu, maka tutupilah kepala kalian, dan silahkan pergi', lalu mereka berdua menutupi kepalanya dan pergi."[77].

---

[76] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 122) beserta makna hadits tersebut, namun dalam sanad yang menjadi pegangannya ada periwayat bernama Muhammad bin Al Furat Al Kufi, dia periwayat yang dha'if, sebagaimana komentar Al Baihaqi.

Sedangkan separuh kedua (yang terakhir), Ibnu Majah meriwayatkannya dalam pembahasan hukum (2/ 2373), dengan redaksi, "*Kedua telapak kaki seorang saksi yang memberikan keterangan yang tidak benar tidak akan bergeser, sampai dengan Allah menetapkan neraka untuknya.*". Dalam *Az-Zawa'id* disebutkan, dalam sanad pegangannya terdapat periwayat yang bernama Muhammad bin Al Furat Al Kufi, yang telah disepakati kedha'ifannya, dan Al Imam Ahmad menilai dia kerap berdusta.

[77] Lih. *Siyar A'lam An-Nubala'* (5/ 218).

1871 Masalah: Abu Al Qasim berkata: dan paniteranya adalah seorang yang adil, demikian juga dengan seorang kuratornya (*al qasim*).

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, bahwasanya dianjurkan bagi hakim agar mengangkat seorang petugas panitera, karena Nabi ﷺ mengangkat Zaid bin Tsabit dan lainnya sebagai sekretaris pribadi beliau.

Alasan lain, pekerjaan hakim dan tugasnya mengadili perkara amat banyak, sehingga dia tidak mungkin menjalankan tugas kepaniteraan sendiri, jika dia dapat menjalankan tugas kepaniteraan sendiri maka hal tersebut dibolehkan, namun mencari pengganti dalam menjalankan tugas kepaniteraan lebih tepat, tetapi dia tidak dibolehkan mengangkat pejabat dalam menjalankan tugas kepaniteraan tersebut kecuali seorang yang adil, karena tugas kepaniteraan adalah tugas yang diletakan berdasarkan prinsip kepercayaan.

Seorang panitera dianjurkan seorang yang ahli fikih, agar dia dapat mengetahui sejumlah susunan kata yang berhubungan dengan hukum, dan memilah-milah antara yang jaiz dan wajib. Dan sebaiknya seorang panitera adalah seorang yang sempurna akalnya, bersih dari perbuatan syubhat dan cermat, agar tidak ada keserakahan yang menyebabkannya cenderung berpihak,

Dan sebaiknya panitera dijabat seorang muslim, karena Allah ﷻ berfirman, "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu ambil menjadi teman kepercayaanmu orang-orang yang, di luar kalanganmu (karena) mereka tidak henti-hentinya (menimbulkan) kemudharatan bagimu, ...*" (Qs. Ali 'Imran [3]: 118).

Diriwayatkan, "Bahwasanya Abu Musa datang menghadap Umar رضي الله عنه, dia ditemani paniteranya yang seorang nasrani, lalu Abu Musa

menyodorkan sebagian catatannya di depan Umar, lalu Umar menilai baik catatannya.

Lalu Umar berkata, 'Katakan pada paniteramu, agar dia datang lalu dia membaca catatannya', Abu Musa berkata, 'dia tidak boleh masuk masjid', Umar bertanya, 'mengapa?', Abu Musa menjawab, 'Dia sesungguhnya seorang nasrani'.

Lalu dia membentaknya sambil berkata, 'janganlah kalian mempercayai mereka, sesungguhnya Allah telah mengecap mereka sebagai pengkhianat, janganlah kalian menjadi teman dekat mereka, sesungguhnya Allah telah menjauhkan mereka (dari rahmat-Nya), dan janganlah kalian memuliakan mereka, sesungguhnya Allah telah merendahkan mereka."

Alasan lain, Islam adalah satu dari sekian persyaratan seseorang dinyatakan memiliki sifat adil, dan sifat adil adalah persyaratan lain.

Para mujtahid madzhab Syafi'i berpendapat, "dalam menjadikan sifat adil dan keislaman sebagai persyaratan seorang panitera, ada dua pendapat di kalangan mujtahid madzhab."

Pertama; sifat adil dan keislaman menjadi persyaratan bagi seorang panitera, sesuai dengan alasan yang telah kami kemukakan. Kedua; kedua hal tersebut tidak menjadi persyaratan bagi seorang panitera. Karena catatan yang ditulisnya harus diketahui oleh hakim, sehingga catatan tersebut aman dari bentuk penyimpangan.

Seorang panitera dianjurkan seorang yang bagus tulisannya, karena tulisan itu membuat keterangan menjadi lebih sempurna. Seorang panitera dianjurkan seorang yang merdeka, tujuannya untuk menghindari perbedaan pendapat, namun jika hakim menunjuk seorang budak sebagai panitera, itu dibolehkan. Karena persaksian seorang budak dibolehkan (dapat diterima).

Seorang kurator sebaiknya memiliki sifat yang telah kami sebutkan, seperti yang dimiliki seorang panitera, dan dia harus seorang akuntan (*hasib*), karena itulah tugas yang sebenarnya, dan dengan keahlian inilah dia melakukan tugas sebagai kurator. Jadi, keahlian ini sama seperti syarat pandai menulis bagi seorang panitera, dan keahlian di bidang fikih bagi hakim.

Hakim dianjurkan agar memposisikan paniteranya di hadapannya, agar dia ikut menyaksikan apa saja yang dia catat, dan berdialog langsung dengannya mengenai apa yang didiktekan kepadanya. Namun, jika dia menempatkannya di samping, maka hal itu dibolehkan, karena tujuannya dapat tercapai, karena perkara yang dia catat, dia perlihatkan kepada hakim, lalu hakim mengoreksinya.

Pasal: Tatkala dua pihak yang berselisih melaporkan kasusnya kepada hakim, lalu salah seorang dari mereka berdua mengakui hak yang menjadi milik kawannya, lalu pihak yang diklaim haknya berkata pada hakim, "dua saksi telah memberikan kesaksian untukku atas pengakuannya.", maka hakim harus menerima pengakuan tersebut, karena hakim tidak boleh mengambil keputusan berdasarkan pengetahuannya, sebab tak jarang pihak yang mengakui haknya tersebut mengingkari pengakuannya, sehingga tidak dimungkinkan bagi hakim untuk memutuskan perkaranya berdasarkan pengetahuannya.

Kalau dia boleh mengambil keputusan berdasarkan pengetahuannya, maka ada kemungkinan pihak yang mengakui haknya tersebut lupa, karena manusia dikenal suka lupa, sehingga tidak dimungkinkan bagi hakim untuk memutuskan perkaranya berdasarkan pengakuannya.

Apabila pihak penggugat masih tetap mengakui hak yang ada di sisinya, setelah penolakan pihak tergugat dan sumpah pihak penggugat

setelah penolakan gugatannya, lalu pihak penggugat memohon kepada hakim, agar pihak tergugat mengajukan saksi yang memberatkan dirinya, maka hakim harus menerima permohonannya, karena tidak ada alasan lain lagi untuk membuktikan kebenaran gugatannya bagi pihak penggugat selain menuntut pengajuan saksi.

Jika pihak penggugat memiliki alat bukti saksi yang menguatkan gugatannya, lalu dia memohon kepada hakim (agar pihak tergugat) mengajukan saksi, maka dalam masalah ini ada dua pendapat di kalangan para mujtahid madzhab.

Pertama; hakim tidak harus menerima permohonannya, karena alat bukti saksi yang berhubungan dengan hak tersebut masih ada, sehingga hakim tidak wajib menetapkan alat bukti yang lain.

Kedua; wajib menerima permohonannya, karena dalam pengajuan alat bukti saksi, ada faedah baru, yaitu penetapan sifat adil saksi yang diajukannya sekaligus menetapkan pihak yang berselisih dengannya (sebagai pihak yang kalah).

Apabila pihak yang menolak gugatan telah bersumpah, dan dia memohon kepada hakim agar mengajukan saksi untuk membebaskan dirinya dari segala tuntutannya, maka hakim harus menerima permohonannya tersebut, agar kesaksian tersebut menjadi alasan yang mendukungnya dalam menggugurkan tuntutan untuk ke sekian kalinya.

Dalam semua laporan kasus tersebut, jika seseorang memohon agar hakim menulis segala peristiwa yang terjadi dalam persidangan, maka dalam masalah ada dua pendapat di kalangan mujtahid madzhab.

Pertama; hakim harus menerima permohonannya tersebut, karena catatan itu menjadi alat bukti bagi dirinya, jadi catatan itu seperti pengajuan saksi, karena dua saksi tak jarang lupa tentang persaksiannya, atau mereka berdua lupa tentang kedua pihak yang

berselisih, sehingga tidak ada yang dapat mengingatkan mereka berdua kecuali pemilik catatan mereka berdua.

Kedua; hakim tidak harus menerima permohonannya tersebut, karena pengajuan saksi telah dianggap mencukupi. Pandangan yang pertama lebih kuat karena para saksi itu menanggung beban kesaksian yang amat banyak, dan masa yang amat lama akan mempengaruhi mereka. Karena secara zhahir, kedua saksi tersebut tidak akan mampu memberikan kesaksian yang akurat seperti saat dia pertama kali menyampaikan kesaksiannya, sehingga untuk menjaga keakuratan kesaksiannya tersebut tidak ada kecuali dengan catatan tersebut.

Lalu jika hakim memilih untuk menulis peristiwa yang terjadi di ruang sidang pengadilan (*mahdhar*; catatan hakim yang berisi tentang gugatan kedua pihak yang berselisih secara rinci, dan hakim tidak boleh mengambil keputusan berdasarkan keterangan yang dimilikinya tersebut, akan tetapi catatan tersebut hanya sekedar untuk mengingatkan saja), maka bentuknya adalah;

"Si fulan bin fulan yang keturunan si fulan telah mendatangi hakim, yakni hakim Abdullah Al Imam fulan (siapa namanya), melaporkan gugatan ini dan itu", apabila dia pengganti hakim, maka dia berkata, "pengganti hakim yakni fulan bin fulan yang keturunan si fulan, yakni hakim Al Imam (sebut namanya), di ruangan yang menjadi tempat dia mengambil keputusan dan mengadili perkara."

Lalu jika hakim mengenali pihak penggugat dan tergugat berserta nama dan nasabnya, maka dia mengatakan, "Fulan bin fulan yang keturunan si fulan, telah hadir bersamanya si fulan bin fulan yang keturunan si fulan", dan hakim harus mengeraskan suaranya ketika menyebutkan nasabnya, sehingga dia dapat dibedakan satu sama lainnya. Hakim dianjurkan menyebutkan ciri-ciri fisik mereka berdua, namun jika dia memutuskan untuk tidak menghilangkannya, hal ini

dibolehkan, karena penyebutkan nasab mereka berdua ketika hakim mengeraskan suaranya dalam penyebutannya itu lebih dari mencukupi.

Apabila hakim tidak mengenali kedua pihak yang berselisih, maka dia harus mengatakan, "Pihak penggugat menuturkan dia adalah fulan bin fulan yang keturunan si fulan, bersamanya turut hadir pihak tergugat yang menuturkan bahwasanya dia adalah fulan bin fulan yang keturunan si fulan."

Dan hakim harus mengeraskan suaranya ketika menyebutkan nasabnya. Hakim harus menyebutkan ciri-ciri fisik mereka, karena kedua hal tersebut dapat dibuat pegangan, sebab tak jarang mereka meminjam nasab orang lain. Dan hakim mengatakan, "Dia seorang yang sempit dahinya atau seorang yang lebar dahinya.", dan hakim harus menyebutkan ciri-ciri fisik kedua matanya, hidung, mulut, kedua tulang rahang, warna kulit, tinggi dan pendeknya, yakni segala hal yang diakui dirinya memiliki ciri ini dan itu, lalu dia mengakuinya.

Hakim tidak perlu mengatakan, "Di majlis tempat dia mengadili perkara.", karena pengakuan suatu hak dapat dibenarkan jika dilakukan di luar majlis tempat hakim mengadili perkara.

Apabila hakim mencatat, "Bahwasanya dua orang saksi telah bersaksi atas pengakuannya", maka hal ini lebih menguatkan. Dan hakim menulis pada bagian atas salinan perkara gugatan tersebut, "Segala puji bagi Allah" atau kalimat apa saja yang dia sukai.

Sedangkan jika pihak tergugat menolak materi gugatannya, dan saksi telah membuktikan kebenaran penolakannya, hakim berkata, "Dia melayangkan gugatan kepadanya berupa ini dan itu, lalu tergugat menolaknya", lalu hakim bertanya pada pihak penggugat, "Apakah kamu memiliki alat bukti", lantas dia menghadirkannya, dan hakim meminta mendengarkannya, lalu pihak penggugat memenuhi permintaan hakim.

Dan hakim memintanya agar dia membuat catatan mengenai peristiwa yang terjadi di persidangan, lalu dia memenuhi permohonan hakim untuk melakukan hal tersebut, yaitu dilakukan pada waktu ini (hari Senin, mislanya). Dalam keterangan saksi ini perlu disebutkan, "di majlis tempat dia mengambil keputusan hukum dan mengadili perkara."

Berbeda dengan pengakuan, karena keterangan saksi tidak dapat diterima kecuali di ruang persidangan. Sedang pengakuan sebaliknya (tidak perlu di ruang persidangan).

Dan pada bagian akhir salinan perkara hakim menulis, "Dua saksi telah memberikan kesaksian di depanku mengenai gugatan tersebut."

Lalu jika pihak penggugat membawa serta catatan yang berisi tulisan saksi, maka hakim harus mencatat di bawah tulisan kedua saksi tersebut atau di bawah tulisan masing-masing saksi, "Dua saksi telah memberikan kesaksian di depanku mengenai gugatan tersebut. Dia mencatat bukti petunjuknya pada bagian atas salinan perkara gugatan ini". Jika hakim menyingkatnya tanpa menyebutkan "pada bagian atas salinan perkara gugatan ini", itu dibolehkan.

Sedangkan jika pihak penggugat tidak memiliki bukti (saksi), lalu dia meminta pihak yang menolak gugatan (tergugat) agar bersumpah, kemudian pihak yang menolak gugatan memohon agar hakim membuat salinan perkara, agar dia tidak bersumpah untuk kedua kalinya dalam perkara yang sama, maka hakim harus menulis salinan perkara tersebut sama seperti yang telah dikemukakan, hanya saja dalam salinan perkara tersebut dia mengatakan, "Lalu pihak tergugat menolak materi gugatannya, lalu hakim bertanya kepada pihak penggugat, 'apakah kamu memiliki bukti (saksi)?', lalu dia tidak memiliki bukti (saksi), lalu dia berkata (pihak penggugat), 'kamu berhak untuk bersumpah', lantas dia memohon agar hakim meminta pihak tergugat untuk bersumpah, lalu

dia mengambil sumpahnya di ruang persidangan pada waktu ini dan itu."

Hakim harus menyebutkan bahwa dia telah mengambil sumpah pihak tergugat, karena pengambilan sumpah tidak dilakukan kecuali di ruang persidangan, dan lebih khususnya pengambilan sumpah itu telah diketahui sejak awal.

Jika pihak tergugat menolak untuk bersumpah, hakim mengatakan, "Hakim telah memberi kesempatan kepada pihak tergugat untuk bersumpah, tetapi dia menolaknya, lalu pihak yang berselisih dengannya memohon agar hakim segera mengadili perkara gugatan yang ditujukan kepadanya, lalu dia mengadili perkara gugatannya tersebut pada waktu ini dan itu."

Dan hakim harus memberitahukan hal tersebut pada bagian akhir berkas gugatan tersebut. Inilah konsep pembuatan berkas perkara yang berisi gugatan kedua pihak yang berselisih.

Apabila si pemilik hak (penggugat) memohon kepada hakim, agar mengadili perkaranya sesuai dengan keterangan yang tertera dalam berkas perkara gugatan tersebut, maka hakim harus mengadili perkara gugatannya berdasarkan hal tersebut dan menetapkannya, sehingga hakim harus mengatakan, "saya telah mengadili perkara gugatannya sesuai dengan keterangan yang tertera dalam berkas perkara gugatannya, saya telah menetapkan dialah pemilik hak tersebut, serta saya telah menetapkan putusan hukum tersebut sesuai dengan berkas perkara gugatan tersebut."

Lalu jika si pemilik hak memohon kepada hakim agar mempersaksikan keputusan hukumnya, maka dia harus menerima permohonannya tersebut, agar dia memiliki tanda bukti yang kuat dengan adanya kesaksian tersebut. Lalu jika dia memohon kepada hakim agar mencatat keputusannya dalam dokumen resmi, padahal dia

telah mencatatnya dalam berkas perkara gugatannya, dan memohon agar mempersaksikan penetapan hukumnya, maka hakim mencatatnya dalam dokumen resmi, mengenai kewajiban membuat dokumen resmi tersebut ada dua pendapat di kalangan mujtahid madzhab, yang telah disebutkan dalam membahas berkas perkara yang berisi gugatan kedua pihak yang berselisih.

Berikut ini contoh salinan surat keputusan hakim;

"Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini adalah keputusan hukum, yang mana hakim fulan bin fulan yang keturunan si fulan telah mendatangkan saksi mengenai keputusan tersebut, hakim yang ditunjuk hamba Allah Al Imam ..., untuk menjalankan tugas ini dan itu, di tempat dia mengambil keputusan dan mengadili perkara, dalam kasus ini dan itu, dan pada waktu ini dan itu, bahwasanya salinan keputusan yang ada pada dirinya ini sesuai dengan persaksian si fulan dan si fulan (dengan menyebutkan nasab mereka), dan dia benar-benar mengetahui mereka berdua memiliki persyaratan yang menyebabkan persaksiannya di depan hakim mengenai catatan yang tertera dalam tulisannya bisa diterima,".

Hakim menyalin catatan tersebut, jika ada, dan berkas perkara yang berisi gugatan dalam mengambil keputusan hukum apapun. Lalu tatkala dia telah selesai menyalin catatan tersebut, dia berkata, "Lalu dia memutuskan perkara tersebut, menetapkannya, dan menindaklanjuti hasil keputusannya, sesudah menerima permohonan dari si fulan bin fulan agar hakim memutuskan perkaranya."

Hakim tidak perlu menyebutkan, "Bahwasanya keputusan itu diambil di ruang persidangan yang dihadiri oleh pihak tergugat", karena proses mengadili perkara secara ini absensia (tanpa dihadiri para pihak yang berperkara) hukumnya boleh.

Lalu jika hakim berkeinginan menyebutkannya, sebagai sikap kehati-hatian, maka dia berkata, "Sesudah pihak yang diperkenankan melayangkan gugatan kepadanya hadir di persidangan".

Hakim membuat salinan keputusan dan berkas perkara gugatan sebanyak dua buah. Salinan pertama dipegang pemilik hak, dan salinan kedua disimpan di pengadilan sebagai arsip. Jadi, kálau suatu saat salinan tersebut hilang atau rusak, maka salinan yang lain dapat menggantikannya. Dan salinan yang tersimpan di pengadilan sebagai arsip hendaknya distempel. Pada gulungan arsip tersebut hakim menulis, "surat keputusan hakim tentang si fulan bin fulan.", "Berkas pemeriksaan gugatan si fulan bin fulan" atau "Alat bukti milik si fulan bin fulan".

Apabila berkas yang harus diterimanya cukup banyak, maka dia menghimpun berkas perkara yang terkumpul dalam setiap hari, setiap minggu, atau setiap bulan, dengan mempertimbangkan banyak dan sedikitnya berkas tersebut. Dan hakim mengikatnya secara teratur. Dan pada bagian atasnya hakim membuat tulisan, "Minggu ini, bulan ini, tahun ini", kemudian dia menggabungkan berkas yang terkumpul dalam satu tahun, mengosongkan bagian pinggirnya, dan pada bagian atasnya dia membuat tulisan, "Dicatat pada tahun ini".

Sehingga tatkala ada seseorang mencari sebagian berkas tersebut, maka dia cukup menanyakan padanya tentang tahunnya. Lalu dia mengeluarkan arsip tahun tersebut dan cara ini cukup membantu tugas pencarian tersebut.

Sebaiknya hakim dalam menghimpun dan mengikat arsip-arsip tersebut, dia lakukan sendiri, tujuannya agar tidak dituduh melakukan penyimpangan, namun jika dia mempercayakan kepada seseorang yang jujur, maka itu dibolehkan.

Pasal: Sebaiknya biaya pembelian kertas untuk mencatat berkas perkara gugatan dan salinan putusan hakim, dibebankan kepada perbendaharaan negara (*baitul mal*). Kertas itu sebagian dari kemaslahatan, karena dengan adanya kertas tersebut, semua bukti yang terungkap terpelihara dengan baik, mengingatkan hakim tentang putusan yang telah diambilnya dan saksi tentang persaksiannya, dan mempermudah pencariannya bagi seseorang yang hendak mencarinya kembali.

Lalu jika biaya pembelian kertas tersebut sulit dia peroleh, maka hakim tidak wajib menanggung biaya pembelian kertas tersebut, dan dia harus mengatakan kepada pemilik hak, "Jika kamu menghendaki, maka datanglah dengan membawa kertas, tulislah tentang dirimu dalam kertas tersebut, karena itu dapat menjadi alasan yang mendukung hakmu, namun aku tidak memaksamu untuk menyediakan kertas tersebut."

Pasal: Tatkala dua pihak yang berselisih melaporkan kepada hakim, lalu salah seorang dari mereka menuturkan bahwasanya bukti penguatnya telah tersimpan pada arsip pengadilan, maka hakim harus mengeluarkannya dari arsip pengadilan tersebut, lalu dia menemukannya secara tertulis menggunakan tulisannya sendiri, yang pada bagian bawahnya terdapat stempelnya, dan di dalam bukti tertulis tersebut terdapat putusan hukumnya, lalu jika dia ingat putusan tersebut, maka dia langsung menetapkan putusan tersebut, namun jika dia tidak ingat, maka dia tidak boleh menetapkannya.

Ahmad telah menegaskannya secara langsung masalah tersebut dalam pembahasan persaksian, sebagian mujtahid madzhab kami telah meriwayatkannya, dan pernyataan tersebut adalah pendapat Abu Hanifah, Syafi'i, Muhammad bin Al Hasan.

Diriwayatkan dari Ahmad ﷺ, "Bahwasanya hakim boleh menetapkan putusan hukum tersebut.", demikian Ibnu Abi Laila berpendapat. Inilah pendapat yang menurut keyakinanku diriwayatkan dari Ahmad dalam bab persaksian. Karena jika putusan itu tersimpan dalam arsipnya (*al qimathr*), yang mana pada bagian bawahnya terdapat stempel dirinya, maka tidak ada kemungkinan lain putusan itu adalah benar.

Alasan pendapat pertama adalah, bahwasanya putusan tersebut adalah putusan hakim, yang mana dia tidak pernah mengetahuinya, sehingga dia tidak berwenang menetapkannya kecuali disertai bukti, seperti putusan hukum yang lain, karena bisa jadi putusan hukum dan stempelnya telah dimanipulasi, sedangkan tulisan tangan seseorang menyerupai tulisan tangan yang lain.

Apabila muncul persoalan, "lalu kalau ternyata dalam daftar catatan ayahnya ditemukan hak yang menjadi kewajiban seseorang, maka dia boleh menggugatnya dan bersumpah untuk membuktikan kebenarannya.", kami dapat menjawab, "Ketentuan semacam ini bertentangan dengan persyaratan pengambilan keputusan dan persaksian, berdasarkan bukti ijma' yang menegaskan bahwasanya kalau seseorang menemukan persaksian yang berhubungan dengan tulisan ayahnya, maka hakim tidak dibolehkan memutuskan perkara berdasarkan kesaksian tersebut, dan tidak boleh memberikan kesaksian berdasarkan kesaksian tersebut.

Kalau seorang hakim menemukan putusan hukum ayahnya yang dicatat menggunakan tulisan tangannya, maka hakim tidak boleh melaksanakannya. Alasan lain, ada kemungkinan bagi dirinya untuk membatalkan putusan yang telah diambilnya yang sesuai dengan tulisan tersebut, karena hal tersebut adalah pekerjaan dirinya, jadi hal tersebut perlu dipertimbangkan kembali.

Sedangkan putusan hukum yang dicatat oleh ayahnya, tidak mungkin bagi dirinya untuk membatalkan putusan yang telah diambilnya yang sesuai dengan tulisan tersebut, karena putusan hukum tersebut diduga telah mencukupi."

Pasal: Jika ada seseorang menuntut hakim, "Bahwasanya kamu telah memberikan keputusan hukum kepadaku berkenaan dengan hak ini, yang wajib dilaksanakan oleh pihak yang berselisih denganku", lalu hakim ingat tentang putusan hukumnya, maka dia harus menindaklanjutinya dan menetapkan pihak yang berselisih dengannya untuk melaksanakan putusan hukumnya. Dan putusan hukum ini bukanlah putusan hukum berdasarkan pengetahuannya, tetapi ini hanya menindaklanjuti putusan hukumnya yang telah lewat.

Apabila hakim tidak ingat putusan hukumnya, lalu dua orang saksi memberikan kesaksian di depannya tentang putusan hukumnya, maka dia harus menerima persaksiannya, dan melaksanakan atau menindaklanjuti putusan hukumnya. Demikian Ibnu Abi Laila dan Muhammad Al Hasan berpendapat. Al Qadhi berkata, "Pernyataan ini senada dengan pendapat Ahmad, karena dia berpendapat, 'Imam harus meminta pendapat dua orang atau lebih dari sekian banyak makmum."

Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Syafi'i berpendapat, "Hakim tidak harus menerimanya. Karena ada kemungkinan bagi hakim untuk merujuk kembali pada pengetahuan yang dimilikinya dan keyakinannya, tidak cukup mengembalikannya pada dugaannya, seperti halnya saksi tatkala dia lupa tentang persaksiannya, lalu dua orang saksi memberikan kesaksian di depan hakim, bahwasanya dia telah memberikan kesaksian, maka dia tidak boleh memberikan kesaksian."

Menurut kami, kalau ada dua orang saksi memberikan keterangan di depan hakim mengenai putusan hakim lain, hakim dapat

menerima persaksiannya, maka demikian pula tatkala mereka berdua memberikan kesaksian di depannya mengenai putusan hakim itu sendiri.

Alasan lain, mereka memberikan kesaksian seputar putusan hakim. Argumentasi yang telah mereka kemukakan tidak dapat dibenarkan, karena penyebutan perkara yang mana dia lupa, tidak ditujukan kepada hakim, dan hakim berbeda dengan saksi, karena hakim dapat melaksanakan putusan hukumnya ketika terbukti putusan itu ada pada dirinya, sedangkan saksi tidak dapat melaksanakan persaksiannya, tetapi yang melaksanakan atau menindaklanjuti persaksiannya adalah hakim.

1872 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Hakim tidak diperkenankan menerima hadiah dari seseorang, yang tidak terbiasa memberikan hadiah kepadanya sebelum dia diangkat sebagai hakim.

Hal itu karena pada galibnya pemberian hadiah itu sarat dengan kepentingan tertentu, yaitu keberpihakan hati hakim, agar hakim lebih memperhatikan dirinya dalam memutuskan perkara, sehingga hadiah tersebut menyerupai uang suap.

Masruq berkata, "Tatkala hakim menerima hadiah, maka dia telah memakan barang haram, dan tatkala dia menerima suap, maka suap tersebut dapat mengantarkan dia pada kekufuran".

Abu Humaid As-Sa'idi telah meriwayatkan, dia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah mengangkat seorang lelaki dari kabilah Al Azdi yang kerap dipanggil Ibnu Al Lutbiyyah, sebagai amil zakat, lalu dia berkata, 'harta ini buat kalian dan harta ini dihadiahkan kepadaku', lalu Nabi ﷺ bangkit berdiri, lantas memuji dan memuja Allah, kemudian beliau bersabda, '*Bagaimana sikap seorang amil yang kami angkat, tiba-tiba dia datang lantas berkata, 'harta ini untuk kalian, dan harta yang ini*

dihadiahkan kepadaku', mengapa dia tidak duduk saja di rumah ibunya, lalu perhatikan apakah dia diberi hadiah atau tidak?. Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, kami tidak mengangkat seseorang di antara kalian, lalu dia menerima sesuatu, kecuali dia akan datang pada hari Kiamat sambil memikulnya di atas pundaknya. Apabila sesuatu itu unta yang bersuara, sapi yang bersuara, atau kambing yang mengembik'.

Kemudian beliau mengangkat kedua tangannya, sampai aku melihat kedua ketiaknya, lalu beliau bersabda, '*Ingatlah bukankah aku telah sampaikan?* beliau mengulangnya sebanyak tiga kali." (*Muttafaq 'Alaih*)[78].

Alasan lain, munculnya pemberian hadiah tersebut ketika kekuasaan itu ada, mengindikasikan bahwasanya hadiah tersebut tujukan karena adanya kekuasaan tersebut, tujuannya menjadikan kekuasaan tersebut sebagai alat untuk mendapatkan perhatian hakim, melakukan konspirasi bersamanya untuk mengalahkan pihak yang berselisih dengannya. Jadi hakim tidak boleh menerima hadiah darinya seperti halnya uang suap.

Sedangkan jika dia telah terbiasa memberi hadiah kepada hakim sebelum dia memiliki kekuasaan, maka boleh menerima hadiah darinya setelah dia berkuasa, karena hadiah tersebut ditujukan bukan karena kekuasaan tersebut, karena ada faktor lain dalam pemberian hadiah tersebut sebelum berkuasa, dengan bukti adanya pemberian hadiah tersebut sebelum dia berkuasa.

Al Qadhi berkata, "Hakim dianjurkan bersih dari pemberian hadiah". Apabila hakim merasa bahwasanya dia memberikan hadiah di

---

[78] Al Bukhari meriwayatkannya dalam pembahasan sumpah dan nadzar (11/ hadits 6636/ Fathul Bari), Muslim dalam pembahasan kepemimpinan (3/ 26/ 1463), Abu Daud dalam pembahasan kepemimpinan (3/ 2946), Ahmad dalam *Musnad* karyanya (5/ 423, 424).

depan para pihak yang berselisih dengannya, atau dia melakukan pemberian hadiah tersebut pada saat menyelesaikan masalah hukum, maka haram menerimanya dalam kondisi semacam ini, karena hadiah tersebut seperti suap. Pernyataan ini semua adalah madzhab Syafi'i.

Diriwayatkan dari Abu Hanifah, "Bahwasanya 'tindakan menerima hadiah hukumnya makruh bukan haram.", sedangkan dalam penjelasan yang telah kami kemukakan mengindikasikan haram menerima hadiah.

Pasal: Sedangkan praktik suap dalam kasus hukum dan suap yang diterima seorang pejabat, hukumnya haram tanpa ada perbedaan pendapat. Allah ﷻ berfirman, "..., *banyak memakan yang haram, ...*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 42).

Al Hasan dan Sa'id bin Jubair dalam tafsir karyanya, yang haram itu (*suht*) maksudnya adalah uang suap, dan dia berkata, "Jika seorang hakim menerima suap, maka uang suap itu mengantarkannya pada kekufuran."

Abdullah bin Umar telah meriwayatkan, dia berkata, "*Rasulullah* ﷺ *melaknat seorang penyuap dan penerima suap*". At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini sanadnya hasan *shahih*"[79].

Abu Hurairah telah meriwayatkannya, dan dia menambahkan, "*dalam perkara hukum*". Abu Bakar telah meriwayatkan dalam *Zadul Musafir*, dan dia menambahkan redaksi, "*Al murasyi*" (penghubung antara mereka).

---

[79] Abu Daud meriwayatkannya dalam pembahasan peradilan(3/ hadits ke 3580), At-Tirmidzi dalam pembahasan hukum (3/ 1336), Ibnu Majah dalam pembahasan hukum (2/ 2313), Ahmad dalam *Musnad* karyanya (2/ 164, 190, 194, 212), sanad pegangannya *shahih*.

Alasan lain pihak penerima suap (*murtasyi*), mau menerima suap tujuannya adalah agar dia menjatuhkan putusan hukum yang tidak benar, atau agar dia menghentikan proses hukumnya. Hal ini merupakan bentuk kejahatan yang amat besar pengaruhnya dalam penegakan hukum.

Masruq berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ibnu Mas'ud tentang makna *suht* (perkara haram), 'Apakah itu suap dalam perkara hukum?', dia menjawab, bukan, '... *barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.*'

'..., *barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang zhalim.*'

'..., *barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik.*' (Qs. Al Maa`idah [5]: 44-47), tetapi *suht* itu adalah, perbuatan seseorang meminta bantuanmu agar melakukan kejahatan, sehingga dia mau memberikan hadiah kepadanya, maka janganlah kamu terima."[80].

Qatadah berkata, "Ka'ab berkata, 'suap membuat seorang yang cerdas tampak bodoh, membutakan mata seorang yang bijaksana."

Sedangkan pihak penyuap (*rasyi*), jika dia menyuap hakim, tujuannya untuk mempengaruhi hakim agar mengeluarkan putusan yang tidak benar atau agar dia terhindar dari tuntutan, maka dia seorang yang dilaknat.

Sementara jika dia menyuap hakim, tujuannya untuk menjauhkan kezhaliman hakim, dan memberikan balasan setimpal sesuai dengan kewajibannya, Atha`, Jabir bin Zaid dan Al Hasan berpendapat, "Tidak ada masalah dia berusaha melakukan praktik

---

[80] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 139).

tersebut untuk melindungi dirinya", Jabir bin Zaid berkata, "Tidak ada yang lebih bermanfaat bagi kami yang pernah kami lihat pada masa Ziyad daripada suap".

Alasan lain, dia berusaha menyelamatkan kekayaan miliknya, sama seperti seseorang menyelamatkan budaknya. Jadi, jika seorang hakim telah menerima suap, atau menerima hadiah, yang tidak berhak dia terima, maka dia harus mengembalikan kepada pemiliknya, karena dia telah menerimanya tanpa alasan yang dapat dibenarkan, sama seperti barang yang diterima melalui akad yang batal.

Namun, tidak tertutup kemungkinan untuk menaruhnya di baitul mal, karena Nabi ﷺ tidak pernah menyuruh Ibnu Lutbiyyah agar mengembalikannya kepada para pemiliknya.

Ahmad berkata, "Tatkala seorang panglima perang memberi hadiah kepada panglima pasukan, berupa cendra mata atau perak, yang tidak patut dia terima, tanpa menyertakan pasukan lainnya, Abu Bakar berkata, 'Mereka dalam kasus ini posisinya sama."

Pasal: Tidak patut bagi seorang hakim melakukan praktik jual beli secara langsung. Hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Al Aswad Al Maliki, dari ayahnya, dari kakeknya, "Bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda, '*Seorang penguasa yang berbisnis secara langsung, selamanya tidak akan pernah bisa bersikap adil di tengah-tengah rakyatnya.*"[81].

Alasan lain, hakim seorang yang terkenal, sehingga menerima perlakuan istimewa, sebab perlakuan istimewa itu menjadi semacam hadiah. Alasan lain, melakukan praktik jual beli secara langsung

---

[81] Abu Nu'aim meriwayatkannya dalam pembahasan peradilan (153-154), demikian juga dalam *Irwa' Al Ghalil* (2623), dan dia berkata, sanadnya *dha'if.*

memecah konsentrasinya untuk memikirkan segala urusan banyak orang.

Telah diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ, "Tatkala dia telah dibaiat sebagai khalifah, maka dia segera mengambil baju dan pergi ke pasar, lalu sejumlah kaum muslimin bertanya, 'Wahai khalifah Rasulullah ﷺ, apakah kesibukanmu mengurus urusan kaum muslimin tidak mencukupimu?' dia menjawab, 'Aku sesungguhnya tidak bisa membiarkan keluargaku tersia-sia' mereka berkata, 'kami akan memberimu tunjangan hidup yang dapat mencukupi kebutuhanmu', lalu mereka memberi Abu Bakar tunjangan hidup setiap hari sebesar dua dirham."

Lalu jika hakim melakukan transaksi jual beli, maka akad jual belinya sah, karena akad jual beli tersebut telah memenuhi syarat dan rukunnya. Jika hakim perlu terjun langsung dalam dunia bisnis (jual beli), dan dia menemukan seseorang yang dirasa cukup mewakilinya untuk melakukan hal tersebut, maka perbuatannya tersebut hukumnya makruh, karena mengandung kedua motif yang telah kami kemukakan tersebut.

Sebaiknya dalam menjalankan bisnisnya tersebut hakim mewakilkan kepada seseorang yang tidak dikenal bahwa dia adalah wakilnya, tujuannya agar dia tidak mendapatkan perlakuan istimewa. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i.

Diriwayatkan dari Abu Hanifah, bahwasanya dia berkata, "Tidak makruh bagi hakim untuk melakukan transaksi jual beli dan mewakilkan kepada seseorang yang diketahui sebagai wakilnya, sesuai dengan alasan yang telah kami kemukakan, yakni persoalan yang dihadapi Abu Bakar ﷺ."

Menurut kami, masalah ini sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan. Telah diriwayatkan dari Syuraih, bahwasanya dia

berkata, "Umar berpesan kepadanya pada saat dia mengangkatku menjadi hakim, agar aku tidak melakukan jual beli, menerima suap, dan mengadili perkara saat aku dalam kondisi marah."

Permasalahan yang dihadapi Abu Bakar menjadi landasan kami, karena para sahabat mengingkari tindakannya, lalu dia mengemukakan alasan menjaga keluarganya dari ketersia-siaan, namun tatkala mereka telah mencukupinya untuk tidak lagi melakukan jual beli, dengan tunjangan yang mereka berikan padanya, maka Abu Bakar menerima saran mereka, dan meninggalkan dunia perdagangan, kesimpulannya mereka telah sepakat agar meninggalkan dunia perdagangan ketika tidak diperlukan lagi melakukannya.

Pasal: Hakim boleh menghadiri undangan walimah. Karena Nabi ﷺ senantiasa menghadirinya dan memerintahkan agar menghadirinya. Beliau bersabda, "*Siapa yang tidak memenuhi (undangan), dia telah durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya.*"[82].

Lalu jika undangan walimah itu cukup banyak dan waktunya bersamaan, maka hakim boleh meninggalkannya, dan tidak perlu memenuhi undangan siapapun. Karena hal tersebut dapat mengganggu konsentrasinya menangani masalah hukum yang menjadi tanggungjawabnya.

Akan tetapi dia harus memberi alasan ketidakhadirannya kepada mereka, dan memohon agar mereka memaafkannya. Hakim tidak boleh memenuhi undangan sebagian walimah mengabaikan sebagian yang

---

[82] Al Bukhari meriwayatkannya dalam pembahasan nikah (9/ 5177), Muslim dalam pembahasan nikah (2/ 110/ 1055), dari hadits Abu Hurairah dengan redaksi, "*Siapa yang tidak memenuhi undangan, maka sesungguhnya dia telah durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya.*", redaksi tersebut milik Imam Muslim.

lain. Karena hal tersebut dapat mendatangkan kesedihan hati seseorang yang undangannya tidak dia penuhi.

Terkecuali, hakim membatasi sebagian undangan walimah sebab ada halangan yang menghalanginya untuk datang tidak sebagian yang lain, contohnya di salah satu walimah tersebut terdapat kemungkaran, atau diadakan di tempat yang jauh, atau menghadiri walimah tersebut memakan waktu yang lama, sedangkan sebagian walimah yang lain sebaliknya, maka dia boleh memenuhi undangannya, tidak memenuhi undangan sebagian walimah yang pertama. Karena halangannya dalam mengabaikan undangan walimah yang pertama, tegas dan konkrit.

Pasal: Hakim boleh menengok orang sakit, menyaksikan jenazah, menyambut kedatangan seorang yang habis bepergian, mengunjungi teman-temannya yang shalih di antara sekian banyak orang.

Karena kesemua perbuatan itu merupakan ibadah dan perintah Allah. Namun jika hal tersebut jumlahnya amat banyak, maka hakim tidak perlu menghabiskan waktunya untuk melakukan hal tersebut dengan mengabaikan urusan hukum.

Karena kesemua perbuatan itu sifatnya suka rela (*tabarru*), jadi hakim tidak perlu menghabiskan waktunya untuk melakukannya dengan mengabaikan perbuatan yang wajib. Namun, dia boleh menghadiri sebagian tidak sebagian yang lain. Karena perbuatan ini dia kerjakan, yang manfaatnya kembali pada dirinya sendiri, yaitu mendatangkan pahala dan ibadah untuk dirinya, sedangkan walimah tersimpan di dalamnya hak pengundang, sehingga hati seseorang yang tidak dia penuhi undangannya menjadi sedih, tatkala dia mau memenuhi undangan walimah yang lain.

1873 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Seorang hakim harus bersikap adil di antara kedua pihak yang berselisih, baik dalam hal menemuinya, segi tempat duduk dan hak berbicara.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, bahwasanya hakim harus bersikap adil di antara kedua pihak yang berselisih dalam segala hal, seperti soal tempat duduk, kesempatan berbicara, lirikan matanya, tutur katanya, diam dan mendengarkan pernyataan mereka berdua, meminta mereka berdua mendengar pernyataannya.

Ini adalah pendapat Syuraih, Abu Hanifah, dan Syafi'i. Dan sepengetahuanku tidak ada yang berbeda pendapat dalam masalah ini. Umar bin Syabbah telah meriwayatkan dalam kitab *Qudhatul Bashrah* melalui sanad pegangannya sendiri dari Ummi Salamah, "Bahwasanya Nabi ﷺ bersabda, '*Siapa yang menerima ujian mengadili perkara di antara kaum muslimin, maka hendaklah dia bersikap adil di antara mereka, baik dalam tutur katanya, isyaratnya, maupun tempat duduknya, tidak mengeraskan suaranya kepada salah seorang dari kedua pihak yang berselisih melebihi suara yang ditujukan kepada pihak lain.*"[83].

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Hendaklah dia menyamaratakan di antara mereka dalam segi melihat, duduk dan memberi isyarat.*"

Umar pernah menulis surat kepada Abu Musa, "Bersikaplah netral di antara banyak orang dalam hal tempat dudukmu dan keadilanmu, sehingga pihak yang lemah tidak putus asa untuk mendapatkan keadilanmu, dan pihak yang kuat (terhormat) tidak berharap kamu melakukan penyimpangan."

---

[83] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 135), dan dia berkata, sanad ini mengandung kelemahan.

Sa'id berkata, Husyaim menceritakan kepada kami, Sayyar menceritakan kepada kami, Asy-Sya'bi menceritakan kepada kami, dia berkata, "Umar bin Al Khaththab dan Ubay bin Ka'ab terlibat perselisihan dalam suatu perkara, lalu mereka berdua sepakat mengangkat Zaid bin Tsabit untuk mengadili perselisihan di antara mereka, lalu mereka menemuinya.

Lantas Umar berkata pada Zaid, 'Kami menemuimu agar kamu mengadili perkara di antara kami, (apakah) seorang hakim diminta datang ke rumahnya , lalu Zaid mempersilahkan Umar untuk duduk di bagian depan permadaninya, dia berkata, 'Di sini wahai Amirul Mukminin' Umar berkata padanya, 'Kamu sudah bersikap tidak adil ketika pertama kali mengadili perkara, (tidak) tetapi aku duduk bersama pihak yang berselisih denganku'.

Lalu mereka berdua duduk sejajar di hadapan Zaid, lalu Ubay melayangkan gugatan, dan Umar menolak gugatannya, lalu Zaid berkata pada Ubay, 'Bebaskanlah Amirul Mukminin dari sumpah, aku tidak patut meminta seseorang selain dirinya untuk bersumpah, lalu Umar bersumpah, kemudian dia mengeluarkan pernyataan, 'Zaid tidak akan pernah mengerti persoalan mengadili perkara sampai dengan Umar dan seseorang dari kalangan kaum muslimin memiliki kedudukan yang sama di hadapannya."

Umar bin Syabbah telah meriwayatkannya, dan dalam riwayatnya terdapat redaksi, "Lalu tatkala mereka hampir tiba di depan pintu Zaid, Zaid keluar, lalu berkata, 'Assalamu 'alaika wahai Amirul Mukminin, mestinya engkau kirim utusan kepadaku, pasti kami akan datang menemuimu' Umar menjawab, '(Apakah) para hakim diminta datang ke rumahnya'.

Lalu tatkala mereka telah tiba di hadapannya, Zaid berkata, 'Di sini wahai Amirul Mukminin', Umar berkata, '(Tidak) bahkan aku mesti

duduk bersama sejajar dengan pihak yang berselisih denganku' lalu Ubay melayangkan gugatan, dan Umar menolak gugatannya, sementara Ubay tidak mempunyai alat bukti (saksi).

Lantas Zaid berkata, 'Bebaskan Amirul Mukminin dari sumpah', Umar berkata, 'Demi Allah, jika (demikian) kamu terus-menerus berbuat zhalim (salam sejahtera bagimu wahai Amirul Mukminin, di sini wahai Amirul Mukminin, bebaskanlah Amirul Mukminin (dari sumpah), dan dia tidak pernah membebaskan Amirul Mukminin (dari sumpah)), jika aku pemilik hak, maka aku pasti menuntut hak tersebut melalui sumpahku, jika tidak maka aku akan membiarkannya, demi Allah Dzat Yang tiada Tuhan yang wajib disembah selain Dia, sesungguhnya kebun kurma itu adalah kebun milikku, dan Ubay sama sekali tidak memiliki hak atas perkebunan kurma tersebut'.

Kemudian Umar mengeluarkan pernyataan, 'Zaid tidak akan mendapatkan kedudukan mengadili perkara, sampai dengan Umar dan lainnya memiliki kedudukan yang sama di hadapannya'. Lalu tatkala mereka berdua telah keluar, Umar memberikan perkebunan kurma tersebut kepada Ubay, lalu pertanyaanpun muncul kepadanya, 'Mengapa hal ini tidak engkau lakukan sebelum bersumpah?' dia menjawab, 'Aku takut meninggalkan sumpah, karena sumpah itu prilaku sunah, sehingga banyak orang tidak bersumpah untuk mendapatkan hak mereka."

Ibrahim berkata, "Seorang lelaki datang menemui Syuraih, namun tepat di depannya ada As-Sarriy bin Waqqash, lalu seorang lelaki itu berkata pada Syuraih, 'Bersikaplah adil kepadaku atas seorang yang duduk di depanmu ini' lalu Syuraih berkata pada As-Sarriy, 'Berdiri, duduklah bersama pihak yang berselisih denganmu'.

Dia berkata, 'Aku mau mendengar (putusanmu) dari tempatku ini' Syuraih berkata, 'tidak boleh, berdiri, duduklah bersama pihak yang berselisih denganmu' lalu lelaki itu tetap menolak mendengar putusan darinya sampai dengan dia memintanya duduk bersama pihak yang berselisih dengannya."

Dalam riwayat lain, "Sesungguhnya posisi dudukmu ini membuatnya tidak senang, dan aku tidak akan memberi bantuan, padahal aku dapat memberi bantuan tersebut."

Dan tatkala Ali ﷺ dan seseorang mengajukan perkara hukum kepada Syuraih, dia berkata, "Kalau seandainya pihak yang berselisih denganku seorang muslim, pasti aku akan duduk bersamanya di hadapanmu."[84].

Alasan lain, ketika hakim memperlakukan kedua belah pihak yang berselisih berbeda salah satu sama lain, sesak dadanya dan hatinya menjadi sedih, bahkan tak jarang alasan yang dimilikinya tidak dapat dikemukakan. Sehingga hal tersebut menyebabkan timbulnya kezhaliman terhadap dirinya.

Sementara itu jika salah seorang dari kedua pihak yang berselisih menyetujui hakim meninggikan posisi duduk pihak lain yang berselisih, maka dia boleh melakukannya, karena hak tersebut menjadi miliknya, dan hatinya tidak menjadi sedih, tatkala dia seseorang yang mana hakim meninggikan posisi duduknya.

Namun, praktik yang pernah dilakukan Nabi adalah, kedua pihak yang berselisih duduk di hadapan hakim, sesuai dengan hadits

---

[84] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 136), dan Abu Nu'aim dalam *Al Hilyah* (4/ 139).

yang telah diriwayatkan, "Bahwasanya Nabi ﷺ menetapkan agar kedua pihak yang berselisih duduk di hadapan hakim." (HR. Abu Daud)[85].

Ali ؓ berkata, "Kalau seandainya pihak yang berselisih denganku seorang muslim, pasti aku akan duduk bersamanya di hadapanmu." Alasan lain, kesamaan posisi duduk tersebut memudahkan hakim untuk bersikap adil di antara mereka berdua, bertatap muka langsung dengan mereka berdua dan memperhatikan perselisihan mereka berdua.

Jika kedua pihak yang berselisih sama-sama kafir dzimmi, maka hakim juga harus sama dalam memperlakukan mereka, karena mereka memiliki kedudukan yang sama di mata agamanya.

Jika salah seorang dari kedua pihak yang berselisih seorang muslim, dan pihak lain seorang kafir dzimmi, hakim boleh meninggikan posisi seorang muslim dibanding kafir dzimmi. Hal ini dikuatkan dengan penjelasan yang telah diriwayatkan oleh Ibrahim At-Taimiy, "Ali Karramallahu Wajhah menemukan baju perangnya berada di tangan seorang Yahudi, lalu dia berkata, 'Baju perangku terjatuh sewaktu ini dan itu' si Yahudi itu menjawab, 'Ini baju perangku, dan ada di tanganku, di antara aku dan kamu ada hakim kaum muslimin'.

Lalu mereka mengajukan perkara tersebut kepada Syuraih, lalu tatkala Syuraih melihat Ali, maka dia beranjak bangkit dari tempat duduknya, dan mempersilahkan Ali di tempat dia duduk, dan Syuraih duduk bersama si Yahudi tersebut di hadapannya, lalu Ali berkata, 'Sesungguhnya pihak yang berselisih denganku, kalau dia seorang

---

[85] Abu Daud meriwayatkannya dalam pembahasan peradilan(3/ hadits ke 3588), Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (10/ 135) dari jalur Mush'ab bin Tsabit, dari Abdullah bin Az-Zubair, dengan redaksi yang sama, dan sanad pegangannya *dha'if*, yakni Mush'ab bin Tsabit. Al Hafizh berkata, lemah haditsnya. Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *At-Talkhish* (4/ 2/ 211) berkata, dan Mush'ab bin Tsabit periwayat yang *dha'if*.

muslim, pasti aku akan duduk bersamanya di hadapanmu, akan tetapi aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Janganlah kalian menyamaratakan mereka dalam tempat duduk.*"[86].

Abu Nu'aim telah menuturkannya dalam *Al Hilyah*. Tidak sepatutnya hakim menerima salah seorang dari dua pihak yang berselisih sebagai tamu, tanpa menerima pihak lainnya sebagai tamu, hakim harus memilih menerima mereka berdua sebagai tamu atau mengabaikan mereka berdua.

Telah diriwayatkan dari Ali Karramallahu Wajhah, "Bahwasanya seseorang singgah di kediamannya, lalu Ali bertanya padanya, 'Kamu pihak yang berselisih?' dia mengiakannya.

Ali berkata, 'menyingkirlah dari kami, karena aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Janganlah kalian menerima salah seorang dari kedua pihak yang berselisih sebagai tamu terkecuali dia bersama pihak yang berselisih dengannya.*"[87].

Alasan lain, hal itu menimbulkan sangkaan pihak yang berselisih akan keberpihakan hakim kepada seseorang yang dia terima sebagai tamu. Hakim tidak boleh mengajari salah satu dari kedua pihak yang berselisih tentang cara dia menyampaikan alasannya, dan tidak pula sesuatu yang merugikan pihak yang berselisih dengannya, contohnya salah satu pihak berkeinginan mengakui gugatan, lalu hakim mengajarinya agar menolak gugatan, atau dia berkeinginan untuk bersumpah, lalu hakim mengajarinya agar menolak sumpah, atau dia berkeinginan untuk menolak sumpah, lalu hakim menyatakan bahwa dia cukup dengan menyatakan sumpah, atau dia merasa saksi hendak

---

[86] Abu Nu'aim meriwayatkannya dalam *Al Hilyah* (4/ 139, 140), Abu Nu'aim berkata, "sanadnya gharib dari hadits Al A'masy, dari Ibrahim. Hakim telah meriwayatkan seorang diri, putra-putra Syuraih telah meriwayatkannya dari Syuraih dari Ali dengan redaksi yang sama.".

[87] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (10/ 137, 138).

menghentikan kesaksiannya, lalu dia mendorongnya agar berani memberikan kesaksian, atau saksi seorang yang berani memberikan kesaksian, lalu hakim menghentikannya untuk memberikan kesaksian, atau dia hanya berkata pada salah satu dari dua pihak yang berselisih, "Bicaralah", dan tindakan serupa lainnya yang merugikan pihak yang berselisih dengannya, karena dia harus bersikap adil di antara mereka.

Apabila muncul pertanyaan, "Sesungguhnya Nabi ﷺ pernah mengajari seorang pencuri, karena beliau bersabda, '*Tidak ada tanda-tanda kamu mencuri*'. Dan Umar pernah berkata pada Ziyad, 'Aku berharap Allah tidak merendahkan seseorang dari para sahabat Rasulullah ﷺ di hadapanmu".

Kami dapat menjawab, "Pernyataan tersebut tidak terkait masalah di sini, karena pernyataan tersebut berhubungan dengan hak Allah dan hukuman yang telah ditetapkan Allah, pihak yang berikrar tidak memiliki musuh, tidak pula pihak yang didakwa berdasarkan kesaksian.

Jadi dalam mengajarinya sama sekali tidak mengandung unsur keberpihak kepada salah satu pihak yang berselisih, dan tidak pula meninggalkan sikap adil bagi salah satu dari kedua pihak. Sedangkan ketentuan yang kami kemukakan berhubungan dengan kedua pihak yang berselisih dalam masalah hak manusia."

Sebaiknya hakim tidak mengemukakan pertanyaan-pertanyaan yang sulit kepada hakim, tidak menginterversi pernyataannya dan mengecam dengan keras kata-katanya.

Pasal: Tatkala para pihak yang mendatangi hakim jumlahnya amat banyak, maka didahulukan pihak yang datang pertama kali, dan seterusnya secara berurutan. Sebaiknya hakim menunjuk seseorang yang bertugas mencatat

seseorang yang datang pertama kali dan seterusnya secara berurutan, sehingga hakim harus mendahulukan memeriksa perkaranya.

Ibnu Al Mundzir menyatakan, "Yang terbaik adalah hakim mengambil benang yang diulur, ujungnya di letakkan di samping hakim dan ujung yang lain diletakkan di tempat para pihak yang berselisih, lalu setiap orang yang datang namanya dicatat di atas kertas, membolonginya dan memasukkannya ke benang tersebut, yakni ujung benang yang diletakkan di samping tempat para pihak yang berselisih berada, sampai orang terakhir dari mereka habis dicatat.

Lalu tatkala hakim telah siap menggelar persidangan, maka dia menjulurkan tangannya ke ujung benang yang ada di sampingnya, lalu dia mengambil kertas yang ada di sampingnya, dan seterusnya secara berurutan, sampai kertas terakhir habis.

Lalu apabila masih tersisa dari daftar hadir tersebut, dan waktu dia mengadili perkara telah habis, maka dia menandai bagian yang ada di sampingnya saat dia menggelar persidangan, lalu tatkala dia menggelar persidangan yang kedua, dia kembali mengambil sejumlah kertas, sebagaimana dia lakukan kemarin.

Namun yang perlu dipertimbangkan adalah mendahulukan pihak penggugat, karena hak tersebut menjadi milik penggugat. Lalu tatkala dia mendahulukan menggelar sidang perkara seseorang, dan dia telah mengadili perkara antara dia dan pihak yang berselisih dengannya, lalu dia berkata, 'Aku memiliki gugatan yang lain', maka hakim tidak harus menerima permohonannya, karena dia telah mendahulukannya dengan menggelar sidang perkaranya di awal, jadi dia tidak boleh mendahulukannya dengan adanya gugatan yang lain.

Dan hakim berkata padanya, 'silahkan kamu tunggu, sampai ketika tidak tersisa satupun dari para pihak yang hadir, aku akan memeriksa gugatanmu yang lain, jika waktunya memungkinkan.

Ketika hakim telah selesai menyidangkan perkara semua para pihak yang hadir, lalu seorang yang terakhir, sesudah perkaranya diputus, berkata, 'Aku memiliki gugatan yang lain' maka hakim tidak harus menerima permohonannya, sampai dia menerima gugatan orang yang datang pertama pada persidangan kedua, kemudian baru dia menerima gugatannya."

Apabila pihak tergugat menggugat balik pihak penggugat, maka hakim harus mengadili perkara di antara mereka berdua, karena kami mempertimbangkan mendahulukan pihak yang pertama kali hadir dan seterusnya hanya dalam perkara gugatan, bukan dalam perkara pihak tergugat.

Jadi, tatkala orang datang pada urutan kedua maju ke persidangan, lalu dia menggugat pihak penggugat yang datang pertama kali, atau menggugat tergugat yang datang pertama kali, maka hakim harus mengadili perkara di antara mereka.

Apabila dua orang atau sekelompok orang datang secara serentak, dilakukan pengundian di antara mereka, lalu orang yang undiannya keluar maka dia yang didahulukan, karena mereka memiliki hak yang sama.

Jika jumlah mereka amat banyak, maka hakim mencatat nama-nama mereka di atas kertas, menaruhnya di depannya, menjulurkan tangannya, lalu mengambil kertas tersebut satu demi satu, dan mendahulukan orang yang namanya tertulis di atas kertas tersebut selama nama itu sesuai.

Pasal: Jika para musafir dan para pihak yang bertempat tinggal menetap datang secara bersamaan, lalu kalau jumlah musafir itu relatif sedikit, sekiranya tidak merugikan para pihak yang bertempat tinggal menetap dalam mendahulukan proses

persidangan mereka, maka hakim boleh mendahulukan proses persidangan mereka.

Karena di satu sisi mereka sedang bepergian, di sisi yang lain mereka disibukkan dengan persiapan yang patut dilakukan untuk melanjutkan perjalanan, dan Allah telah menetapkan keringanan buat mereka dengan tidak berpuasa dan mengqashar shalat untuk mempermudah mereka, sedangkan dalam menunda proses persidangan mereka dapat mengganggu perjalanan mereka.

Namun, jika hakim menghendaki, maka hakim memproses perkara mereka pada hari yang terpisah setelah mereka selesai mempersiapkan semua kebutuhan mereka pada hari tersebut, dan jika hakim menghendaki, maka hakim boleh mendahulukan proses persidangan mereka, tidak menyidangkan perkara mereka pada hari yang terpisah.

Jika jumlah musafir amat banyak, sekiranya mendahulukan proses persidangan mereka merugikan para pihak yang bertempat tinggal menetap, maka mereka dan para pihak yang bertempat tinggal menetap memiliki hak yang sama. Karena memprioritaskan persidangan perkara mereka kalau mereka jumlahnya relatif sedikit, tujuannya adalah menghindari gangguan tertentu yang menimpa mereka, lalu tatkala menghindari kesulitan mereka menimbulkan kesulitan pada selain mereka, maka mereka kedudukannya sama.

Tidak ada perbedaan pendapat yang cukup signifikan dalam masalah etika ini, dan persoalan etika ini bukanlah syarat sahnya mengadili perkara, karena kalau hakim mendahulukan pihak yang datang belakangan, mendahulukan persidangan para pihak yang bertempat tinggal menetap atau tindakan serupa lainnya, maka putusannya tetap sah.

Pasal: Ketika kedua pihak maju ke depan hakim secara bersamaan, maka jika hakim menghendaki, dia boleh bertanya, "Siapa pihak penggugat di antara kalian berdua?", karena mereka berdua datang untuk menghadiri persidangan gugatan tersebut.

Jika hakim menghendaki, maka dia boleh diam, dan hakim pengganti yang ada di depannya bertanya, "Siapa pihak penggugat di antara kalian?", jika kedua-duanya tetap diam semua, hakim tidak mengeluarkan perintah dan hakim penggantinya juga tidak mengeluarkan perintah pada salah satu dari kedua pihak yang berselisih tersebut, "berbicaralah", karena dalam menyampaikan perintah tersebut secara terpisah hakim dianggap memprioritaskannya dan tidak bersikap adil.

Umar bin Qais berkata, "Aku pernah menyaksikan Syuraih, tatkala kedua pihak yang berperkara telah duduk menghadapnya, dan seseorang yang berdiri di hadapannya bertanya, 'Siapa pihak penggugat di antara kalian berdua, maka hendaklah dia menyampaikan gugatannya?', apabila pihak yang lain segera berbuat kegaduhan, maka hakim memberi isyarat supaya dia diam sampai dengan pihak penggugat selesai menyampaikan gugatannya, kemudian baru dia menyuruh, 'Silahkan sekarang giliranmu berbicara".

Lalu jika salah satu dari kedua pihak yang berperkara itu memulai menyampaikan tuntutannya, lalu pihak yang berselisih dengannya berkata, "Aku pihak penggugat", maka hakim tidak perlu mempedulikan ucapannya, namun dia memerintahkan agar dia menjawab gugatannya, kemudian dia dipersilahkan menyampaikan gugatan yang dia kehendaki.

Jika kedua pihak yang berperkara menyampaikan gugatan secara serentak, maka dalil Qiyas yang menjadi pegangan madzhab ini adalah, hakim melakukan pengundian di antara mereka, ini adalah

Qiyas pendapat Imam Syafi'i. karena salah satu dari kedua pihak yang ada yang lebih berhak diprioritaskan dibanding pihak lain, dan menggabungkan gugatan di antara mereka secara serentak dinilai sulit, sehingga hakim harus melakukan pengundian di antara mereka. sama halnya dengan dua orang istri yang dipindahkan ke rumah suaminya pada malam yang sama.

Ibnu Al Mundzir berpandangan lebih baik hakim mendengar atau menerima semua gugatan mereka berdua, sedangkan menurut sebuah riwayat, "Perkara mereka berdua ditangguhkan, sampai dengan diketahui secara konkrit siapa pihak penggugat dari mereka berdua".

Ketentuan yang telah kami kemukakan lebih tepat, karena tidak mungkin menggabungkan kedua perkara gugatan dalam satu putusan sekaligus, sedangkan penangguhan perkara mereka berdua mendatangkan kesulitan terhadap mereka berdua, sedangkan dalam ketentuan yang telah kami kemukakan bertujuan menghindari dampak kesulitan sedapat mungkin, dan ketentuan ini memiliki padanan dalam berbagai pembahasan aturan syara', sehingga ketentuan ini lebih tepat untuk diprioritaskan.

Pasal: Hakim tidak boleh menerima gugatan kecuali perkara gugatan yang konkrit, kecuali dalam perkara wasiat dan pengakuan suatu perbuatan. Karena hakim harus menanyakan kepada pihak tergugat tentang materi gugatan yang dilayangkan pihak penggugat, jadi kalau dia telah memastikan laporan gugatannya, maka hakim harus menerimanya, dan hakim tidak mungkin menerima materi gugatan yang tidak konkrit.

Gugatan berbeda dengan pengakuan suatu perbuatan, karena hak mengakui perbuatan tersebut ada pada dirinya, sehingga keberadaan hak tersebut tidak gugur akibat dia mengabaikannya.

Sedangkan gugatan yang tidak konkrit dianggap sah dalam perkara wasiat, karena wasiat dalam bentuk yang tidak konkrit hukumnya sah.

Jadi, kalau seseorang memberikan wasiat tentang sesuatu atau bagian yang tidak pernah ditentukan kepada seseorang, pernyataan wasiat tersebut hukumnya sah, dan dia tidak dapat mengklaim wasiat tersebut kecuali wasiat yang tidak konkrit tersebut, sebagaimana adanya. Demikian juga dengan pengakuan suatu perbuatan, tatkala seseorang memberikan pengakuan tentang hak yang tidak konkrit dianggap sah, maka bagi pihak yang berselisih dengannya sah menggugatnya bahwasanya dia pernah mengakui hak yang tidak konkrit.

Ketika memang ketentuannya harus demikian, maka jika obyek gugatan berupa uang, maka harus menyebutkan tiga hal, jenis mata uang, bentuk dan besarannya. Jadi pihak penggugat harus menyatakan, "Sepuluh dinar Bashrah (Mesir)", apabila uang tersebut berbeda bentuknya ada yang utuh dan pecahan, maka pihak penggugat menyatakan, "Bentuknya utuh" atau dia menyatakan, "Uang pecahan".

Apabila gugatan tersebut obyeknya selain uang, bahkan berupa barang yang dapat diketahui ukurannya dengan sejumlah sifat tertentu, contohnya bebijian, kain dan hewan, maka pihak penggugat perlu menyebutkan sifat-sifat yang dipersyaratkan dalam akad salam, namun jika dia menyebutkan harganya, itu lebih kuat, hanya saja penyebutan sifat barang telah dianggap mencukupi, sebagaimana penyebutan sifat tersebut dianggap mencukupi dalam akad salam.

Apabila obyek gugatan berupa intan permata, yang tidak bisa diketahui ukurannya dengan sifat tertentu, maka harus menyebutkan harganya, karena intan permata tersebut tidak bisa diketahui ukurannya kecuali dengan harganya tersebut.

Apabila obyek gugatan telah hilang atau rusak, namun obyek gugatan tersebut termasuk barang yang memiliki padanan, seperti

barang yang diukur dengan takaran dan timbangan, maka pihak penggugat menyampaikan padanannya tersebut dan menjelaskannya sifatnya agar dapat diketahui dengan jelas. Sedangkan jika berupa barang yang tidak memiliki padanan, contohnya tumbuhan dan hewan, maka pihak penggugat menyebutkan harganya, karena harga itulah yang wajib diganti akibat kerusakan barang tersebut.

Apabila obyek gugatan yang rusak itu berupa barang perhiasan perak atau emas, maka dia menghitung harganya tanpa menyebutkan jenis perhiasannya. Apabila barang itu berupa perhiasan emas dan perak, maka dia menghitung harganya sesuai yang dia inginkan dari emas dan perak tersebut, karena hal ini diletakkan sesuai dengan kebutuhan.

Apabila obyek gugatan berupa lahan pekarangan, maka harus menjelaskan letak dan batas sekelilingnya, jadi dia harus menyatakan, "Bahwasanya tanah ini beserta batas-batas yang mengelilinginya dan hak-hak yang ada di sekitarnya adalah milikku, dan tanah ini berada di dalam genggamannya akibat kezhalimannya, dan aku menuntut dia agar mengembalikannya kepadaku."

Apabila dia menyatakan gugatan, "Bahwasanya tanah ini adalah milikku, dan dia (tergugat) menghalangiku untuk menempatinya", gugatan dianggap mencukupi, sekalipun dia tidak mengatakan, "Bahwasanya tanah tersebut berada dalam genggamannya". Karena boleh jadi pihak tergugat melawannya dan menghalanginya, sekalipun tanah tersebut tidak berada dalam kekuasaannya.

Apabila pihak penggugat menuntut perkara luka-luka yang memiliki kompensasi yang telah pasti besarannya, seperti luka yang memperlihatkan tulang (*mudhihah*) yang dialami seorang yang merdeka, maka dia boleh menyebutkan luka-luka tersebut, dan tidak perlu

menyebutkan kompensasi yang harus dibayar, karena hal tersebut sudah pasti.

Jika luka-luka itu dialami seorang budak, atau dialami seorang yang merdeka, namun tidak memiliki ukuran pasti dalam kompensasi luka-luka tersebut, maka harus menyebutkan kompensasinya.

Apabila pihak penggugat menggugat ayah tergugat dalam perkara utang-piutang, maka gugatannya tidak dapat dikabulkan sampai dengan dia menyatakan, "Bahwasanya ayahnya telah meninggal dan dia meninggalkan kekayaannya yang berada dalam kekuasaan anaknya", karena seorang anak tidak berkewajiban membayar utang orang tuanya selama kondisinya tidak demikian. Pihak penggugat perlu menyebutkan harta peninggalan ayahnya, dan menjelaskannya secara konkrit, dan menyebutkan besarannya. Sebagaimana yang dia lakukan dalam menghitung besarnya utang.

Menurut pendapat yang *shahih*, dia perlu menyebutkan tiga hal, pembebasan utangnya, kematian ayahnya, dan dia telah menerima harta peninggalannya yang cukup untuk melunasi utangnya. Apabila pihak tergugat menjawab, "kekayaannya tidak cukup untuk melunasi sebagian utangnya", maka dia perlu menyebutkan besarnya, dan pernyataan yang diterima adalah pernyataan pihak tergugat mengenai ketidakcukupan harta peninggalan ayahnya disertai sumpah.

Apabila mengingkari kematian ayahnya, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan tergugat dengan disertai sumpah yang menyatakan bahwa dia tidak mengetahui kematiannya, karena tujuannya menafikan perbuatan orang lain, padahal dia telah meninggal, namun putranya tidak mengetahui kematiannya.

Dia cukup bersumpah dengan menyatakan, "bahwasanya harta peninggalan ayahnya yang dia terima tidak cukup untuk memenuhi kewajiban utangnya, dan tidak cukup untuk melunasi sebagian

utangnya." Pihak tergugat tidak harus bersumpah yang menyatakan, "Bahwasanya ayahnya tidak meninggalkan kekayaan apapun", karena kadang ayahnya meninggalkan harta peninggalan, namun tidak sampai dia terima, jadi dia tidak harus melunasi utang ayahnya.

Jika pihak penggugat tidak cakap mengemukakan gugatannya secara konkrit, bolehkah hakim mengajarinya cara mengemukakan gugatannya yang konkrit? Pertanyaan tersebut memuat dua pendapat para mujtahid madzhab. *Pertama*; boleh, karena tidak merugikan pihak lain dalam melakukan hal tersebut. *Kedua*; tidak boleh, karena tindakan ini dianggap membantu salah satu dari kedua pihak yang berselisih dalam menyelesaikan perkara hukumnya.

Pasal: Tatkala pihak penggugat telah menyampaikan gugatannya secara tuntas, maka selanjutnya hakim meminta agar pihak tergugat menjawab gugatannya, sebelum pihak penggugat memohon kepada hakim agar dia menjawab gugatannya tersebut. Karena bukti yang terjadi dalam sidang gugatan tersebut mengindikasikan adanya kewajiban menjawab gugatan tersebut, karena tujuan kedatangannya serta gugatan tersebut adalah agar hakim bertanya pada pihak tergugat, jadi hakim tidak perlu menunggu permohonan dari pihak penggugat.

Jadi hakim langsung bertanya, "Bagimana tanggapanmu prihal gugatan yang diajukannya", jika dia mengakui (membenarkan gugatannya), maka hakim harus menetapkan putusan hukumnya.

Hakim tidak boleh memutuskan perkara gugatan tersebut kecuali berdasarkan permohonan pihak yang mengaku sebagai pemilik hak tersebut, karena putusan yang dijatuhkan kepadanya adalah haknya, sehingga hakim tidak dapat memenuhi haknya kecuali berdasarkan

permohonan pihak yang berhak. Demikian para mujtahid madzhab kami menuturkan.

Namun ada kemungkinan, hakim boleh mengambil putusan perkara gugatan tersebut sebelum pihak penggugat memohon hakim memutuskan perkara tersebut, karena situasi yang terjadi mengindikasikan dia menghendaki demikian, jadi kondisi tersebut dianggap mencukupi, sebagaimana kondisi tersebut dianggap mencukupi dalam masalah permohonan pihak penggugat akan jawaban (pihak tergugat).

Alasan lain, kebanyakan orang tidak mengetahui cara mengajukan permohonan kepada hakim agar melakukan hal tersebut, sehingga dia tidak mengajukan permohonan kepada hakim agar melakukan hal tersebut, akibatnya haknya akan hilang secara sia-sia, karena ketidaktahuannya. Jadi berdasarkan pertimbangan hal ini, maka hakim boleh memutuskan perkara sebelum pihak penggugat mengajukan permohonan kepada hakim.

Berdasarkan pendapat pertama, jika pihak yang berselisih memohon kepada hakim agar memutuskan perkara gugatannya, dia berkata, "Putuskanlah perkara gugatanku", maka hakim segera memutuskan perkara gugatannya.

Bentuk putusannya adalah, hakim mengatakan, "Aku telah menetapkan kamu berhak memiliki obyek gugatan tersebut,' atau 'aku telah memutuskan kamu adalah pemiliknya', atau 'Ambillah hakmu darinya.", jika hakim telah mengucapkan salah satu dari ketiga pernyataan tersebut, maka pernyataannya itu adalah putusan hukum (yang diberikan kepadanya) mengenai hak (obyek gugatan tersebut).

Jika pihak tergugat menolak putusan tersebut, karena dia mengeluarkan pernyataan, "Kamu tidak memiliki hak yang ada di sisiku", inilah tahapan pembuktian, maka hakim bertanya kepadanya,

"apakah kamu memiliki bukti saksi (bahwa obyek gugatan itu bukan miliknya)?".

Hal tersebut sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan, "Bahwasanya dua orang lelaki mengadukan perkara mereka kepada Nabi ﷺ, yakni seorang Hadhrami dan Kindi. Seorang Hadhrami berkata, 'Wahai Rasulullah orang ini telah merampas tanah milikku', lalu Nabi ﷺ bertanya, '*Apakah kamu memiliki bukti saksi?*, dia menjawab, 'tidak', beliau berkata, '*Kalau begitu kamu berhak menuntutnya agar bersumpah*". Ini adalah hadits hasan *shahih.*

Jika pihak penggugat seorang yang mengerti bahwa saat ini adalah tahapan pembuktian, maka hakim diberikan kebebasan antara memilih bertanya, "Apakah kamu memiliki bukti?" atau memilih diam.

Jika hakim memilih bertanya, "Apakah kamu memiliki bukti saksi?", dan dia menuturkan bahwa dia memiliki bukti saksi, maka hakim tidak perlu menyampaikan perintah kepadanya, "Datangkanlah bukti saksi tersebut", karena mendatangkan bukti tersebut adalah haknya, jadi dia boleh melakukan apa saja yang dia yakini mendukung pengakuannya.

Jika dia telah mendatangkan saksi tersebut, maka hakim tidak boleh langsung bertanya kepadanya tentang keterangan yang dimilikinya, sampai dengan pihak penggugat memohon kepadanya untuk melakukan hal tersebut, karena pembuktian tersebut adalah hak pihak penggugat.

Jadi, hakim tidak boleh bertanya kepada saksi dan tidak melangsungkan pembuktian tersebut tanpa seizin pihak penggugat. Lalu jika pihak penggugat memohon kepadanya agar mengajukan pertanyaan kepada saksi, maka hakim mulai bertanya, "Siapa saja yang memiliki keterangan, maka hendaklah dia menyampaikannya jika dia

menghendaki?", hakim tidak boleh mengatakan pada dua orang saksi, "Bersaksilah kalian berdua", karena kata-kata tersebut adalah perintah.

Padahal Syurah berkata pada dua orang saksi, "Aku tidak pernah mengundang kalian berdua dan aku tidak akan menghalangi kalian untuk kembali pulang, dan tidak ada yang memutuskan perkara seorang muslim ini kecuali kalian berdua, aku hari ini akan memutuskan perkara berdasarkan pertimbangan (kesaksian) kalian berdua, dan melalui kalian berdualah aku selamat dari adzab pada hari Kiamat."

Jika hakim berkeyakinan pada diri kedua saksi tersebut ada sesuatu yang mengakibatkan kesaksiannya ditolak, maka hakim boleh menolaknya. Sebagaimana keterangan yang telah diriwayatkan dari Syuraih, "Bahwasanya seorang saksi memberikan kesaksian di depan Syuraih, dia mengenakan jubah yang kedua lengannya dibuat mengerucut, lalu Syuraih bertanya, 'Apakah kamu bisa berwudhu? Dia mengiakannya.

Syuraih berkata, 'bukalah selubung dari kedua lenganmu', segera dia hendak membuka selubung dari kedua lengannya, namun dia tidak bisa membukanya, lalu Syuraih berkata padanya, 'Berdirilah, kamu tidak berhak memberikan kesaksian."

Apabila kedua saksi menyampaikan kesaksian tidak sesuai dengan mekanisme kesaksian, contohnya dia berkata, "Kami menerima kabar bahwasanya dia memiliki kewajiban seribu" atau "Aku pernah mendengar hal tersebut", maka kesaksian mereka berdua harus ditolak.

Seseorang pernah bersaksi di depan Syuraih, dia berkata, "Aku bersaksi bahwasanya dia mendesaknya dengan sikutnya sampai dia mati", lalu Syurah bertanya, "Apakah kamu bersaksi bahwasanya dia telah membunuhnya?", dia menjawab, "Aku bersaksi bahwasanya dia mendesaknya dengan sikutnya sampai dia mati", Syuraih kembali bertanya, "Apakah kamu bersaksi bahwasanya dia telah

membunuhnya?", dia menjawab, "Aku bersaksi bahwasanya dia mendesaknya dengan sikutnya sampai dia mati", Syuraih berkata, "berdirilah kamu tidak berhak memberikan kesaksian."

Jika kesaksiannya telah sesuai dengan mekanisme kesaksian, dan hakim mengetahui sifat adil mereka, maka dia berkata pada pihak tergugat, "Kedua saksi telah memberikan keterangan yang memberatkanmu, jadi jika kamu memiliki bukti yang menyebabkan kesaksian mereka berdua cacat, maka jelaskanlah di depanku."

Lalu jika dia memohon penangguhan, maka hakim boleh menangguhkannya dua sampai tiga hari, lalu jika dia tidak pernah dapat membuktikan kecacatan kedua saksi, maka hakim langsung memutuskan perkara gugatan tersebut, karena kebenaran materil telah terpenuhi berdasarkan sudut pandang yang tidak sulit untuk dibuktikan.

Jika hakim meragukan kesaksian mereka, maka harus meminta berpisah, lalu satu persatu hakim menanyai kesaksiannya dan karakteristik kesaksiannya yang membedakan satu sama lain, jadi hakim bertanya, "Apakah kamu orang pertama yang melihat kejadian, mencatat atau kamu tidak pernah mencatatnya, dan dimanakah kamu menyaksikan kejadian tersebut?, bulan apa?, hari apa?, apakah kamu sendirian atau bersama orang selain kamu?", jika jawaban mereka berbeda-beda, maka kesaksian mereka gugur.

Sedangkan jika jawaban mereka sama, maka hakim meneliti sifat adil mereka. Menurut sebuah riwayat, "Orang pertama yang melakukan perbuatan ini adalah Danial", sedang menurut riwayat lain, "Sulaiman pernah melakukannya saat dia masih kanak-kanak."

Telah diriwayatkan dari Ali ﷺ, "Bahwasanya tujuh orang lelaki keluar bepergian, tiba-tiba satu orang dari mereka menghilang tanpa jejak, lalu istrinya mendatangi Ali, lantas Ali memanggil keenam orang

tersebut, lalu Ali mengajukan pertanyaan kepada mereka tentang hilangnya orang tersebut, namun mereka menolak tuduhan tersebut.

Akhirnya Ali meminta mereka agar berpisah, dan menempatkan setiap orang di sekelompok pasukan, dan dia mewakilkan kepada seseorang untuk menjaganya, lalu Ali memanggil satu orang dari mereka, lalu Ali mengajukan pertanyaan kepadanya, namun dia membantahnya (telah membunuhnya), lalu dia berkata, '*Allahuakbar*'.

Lalu mereka yang tersisa mengira bahwasanya dia telah mengakui perbuatannya, lantas Ali memanggil mereka, lalu mereka mengakui perbuatannya (telah membunuhnya), lantas Ali berkata pada orang yang dipanggil pertama, 'Mereka telah bersaksi atas perbuatanmu, lalu dia mengakui perbuatannya, akhirnya Ali mengeksekusi mati mereka."

Apabila hakim tidak mengetahui sifat adil kedua saksi, maka hakim harus mengoreksi kesaksiannya, jika dia menyimpulkan bahwa kedua saksi tersebut terbukti tidak memiliki sifat adil, maka hakim berkata pada pihak penggugat, "Berilah aku tambahan saksi."

Jika pihak penggugat tidak memiliki saksi yang membuktikan kebenaran gugatannya, maka hakim harus memberitahukannya, "Kamu berhak menuntut pihak tergugat agar bersumpah."

Hakim tidak boleh memerintahkan pihak tergugat agar bersumpah sebelum pihak penggugat mengajukan permohonan tersebut, karena pengajuan sumpah itu adalah hak penggugat, jadi hakim tidak boleh menuntut pelaksanaan sumpah tanpa ada permohonan dari pihak yang berhak menuntutnya, sama seperti hak yang harus dipenuhi oleh dirinya sendiri.

Lalu jika hakim memerintahkan pihak tergugat bersumpah tanpa melalui permohonan dari pihak penggugat, atau tergugat yang menolak

gugatan itu segera bersumpah, maka sumpahnya belum mencukupi, karena dia menyatakan sumpah di luar waktunya.

Tatkala pihak penggugat memohon untuk bersumpah, maka hakim memerintahkannya agar mengulang sumpahnya, karena sumpah yang pertama, bukan sumpah yang dimohon pihak penggugat..

Apabila pihak penggugat menahan pihak tergugat untuk bersumpah, kemudian dia berkeinginan mengajukan sumpah kepada pihak tergugat berkenaan dengan gugatan terdahulu, maka hal itu dibolehkan, karena haknya untuk menuntut sumpah belum hilang, dia hanya menundanya.

Apabila pihak penggugat mengatakan, "Aku telah membebaskanmu dari tuntutan sumpah ini", maka haknya menuntut sumpah dalam gugatan ini gugur, dan dia boleh memulai gugatannya kembali dari awal, karena haknya melayangkan gugatan tidak gugur akibat tindakannya membebaskan pihak tergugat dari sumpah.

Lalu jika pihak penggugat memulai kembali gugatannya dari awal, lalu pihak tergugat menolak gugatannya, maka dia berhak menuntutnya untuk bersumpah, karena gugatan terakhir ini berbeda dengan gugatan sebelumnya yang mana dia telah membebaskan pihak tergugat dari sumpah.

Lalu, jika pihak tergugat telah bersumpah, maka gugatannya gugur, dan pihak penggugat tidak berhak menuntutnya bersumpah untuk kesekian kalinya, baik di majlis persidangan ini atau di luar majlis ini.

Jika hak menuntut sumpah itu milik sekelompok orang, lalu mereka menerima dengan sekali sumpah, maka hal itu dibolehkan, dan akibat adanya sumpah tersebut gugatan mereka gugur, karena sumpah itu adalah hak mereka. Alasan lain, tatkala hak milik sekelompok orang

dapat dibuktikan dengan satu alat bukti, maka gugurnya hak tersebut juga boleh dengan sekali sumpah.

Al Qadhi menyatakan, "Ada kemungkinan hak itu tidak mencukupi sampai pihak tergugat bersumpah untuk masing-masing penggugat sebanyak satu kali." Ini adalah salah satu dari dua pendapat para mujtahid madzhab Syafi'i. Karena sumpah tersebut adalah alat bukti bagi satu orang, jika dua orang menerima sumpah tersebut, maka alat bukti bagi setiap orang dari mereka menjadi berkurang, alat bukti yang kurang tidak dapat ditutupi dengan sikap menerima dari pihak yang berselisih. Seperti kasus kalau dia menerima keputusan hakim berdasarkan keterangan satu orang saksi.

Namun yang *shahih* adalah pendapat pertama, karena hak menuntut sumpah tersebut menjadi milik mereka, jadi tatkala mereka telah menerimanya, maka hal itu dibolehkan, dan sikap penerimaan mereka berdua dengan sekali sumpah tidak memastikan masing-masing pihak mendapatkan sebagian sumpah, sebagaimana ketika satu alat bukti menetapkan keberadaan sejumlah hak, tidak memastikan setiap hak memiliki sebagian alat bukti. Sedangkan jika pihak tergugat menyatakan sumpah untuk semua penggugat dengan sekali sumpah, dengan tanpa disertai sikap menerima mereka, maka sumpahnya belum mencukupi, tanpa ada perbedaan pendapat menurut sepengetahuan kami.

Al Ishthakhri telah menceritakan, "Bahwasanya Isma'il bin Ishaq yang bertindak sebagai hakim saat itu, telah menyumpah seseorang yang berhubungan dengan hak milik dua orang dengan sekali sumpah, lalu para ulama semasanya menyatakan dia telah membuat kekeliruan."[88].

Apabila pihak penggugat mengatakan, "Aku memiliki saksi yang sedang bepergian jauh", maka hakim berkata padanya, "kamu berhak

---

[88] Lihat *Thabaqat Asy-Syafi'iyah* (3/ 332, 333).

menuntut pihak tergugat untuk bersumpah, jadi kalau kamu menghendaki, maka tuntutlah dia agar bersumpah, dan jika kamu menghendaki, maka aku akan menangguhkannya hingga saksimu datang, kamu tidak berhak menuntutnya mendatangkan pihak yang menjamin, tidak pula menuntutnya untuk tetap berada di tempat persidangan sampai saksi datang."

Ahmad telah menegaskannya secara langsung. Dan pernyataan ini menjadi pendapat madzhab Syafi'i. Sesuai dengan sabda Rasulullah ﷺ, "*Kedua saksimu atau (menuntut) sumpah pihak tergugat, kamu tidak memiliki hak kecuali hal tersebut*".

Lalu, jika pihak penggugat telah meminta pihak tergugat untuk bersumpah, kemudian saksinya datang, maka hakim harus memutuskan perkara gugatan tersebut berdasarkan keterangan saksi tersebut, dan sumpah tersebut tidak menghilangkan hak tersebut, karena sumpah itu menjadi pilihan terakhir, ketika tidak ada saksi. Jika saksi telah ada, maka sumpah tersebut batal, dan kebohongan sumpah tersebut menjadi terlihat dengan nyata.

Apabila pihak penggugat mengatakan, "Aku memiliki saksi yang berada di tempat tinggalnya, namun aku ingin pihak tergugat bersumpah, baru kemudian aku mendatangkan saksiku", maka hakim tidak memiliki kewenangan mengabulkan permohonannya tersebut. Abu Yusuf berkata, "Dia berhak menuntut pihak tergugat untuk bersumpah, dan jika dia menolak, maka hakim segera memutuskan perkaranya, karena dibalik permohonan sumpah ada faedah yang tersembunyi, yaitu tatkala pihak tergugat menolak untuk bersumpah, lalu hakim memutuskan perkaranya, maka putusan itu tidak lagi membutuhkan keterangan saksi."

Menurut kami, masalah tersebut sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Kedua saksimu atau (menuntut) sumpah pihak tergugat, kamu tidak*

memiliki hak kecuali hal tersebut". Dan atau diberikan kebebasan memilih antara dua alat bukti (dua saksi atau sumpah pihak tergugat), jadi dia tidak boleh menggabungkan kedua perkara tersebut.

Alasan lain, hakim dapat memutuskan perselisihan tersebut berdasarkan keterangan saksi, jadi hakim tidak meminta selain alat bukti saksi tersebut, di samping ada keinginan pihak penggugat untuk mengajukan dan mendatangkannya. Sebagaimana kalau pihak penggugat sama sekali tidak menuntut pihak tergugat untuk bersumpah.

Alasan lain, sumpah tersebut adalah alat bukti pengganti, sehingga tidak harus menggabungkan antara saksi dengan sumpah yang menjadi penggantinya, sebagaimana seluruh perkara lainnya yang berstatus sebagai pengganti bersamaan dengan perkara yang digantikannya.

Jika pihak penggugat mengatakan, "Aku tidak berkeinginan mengajukan saksi, tetapi aku berkeinginan pihak tergugat bersumpah, yang bisa mencukupi", maka dia boleh menuntut sumpah, karena saksi adalah haknya, jadi jika dia rela menggugurkan saksi, dan tidak mengajukannya, maka dia boleh menuntut sumpah tersebut, seperti halnya hak itu sendiri.

Lalu jika pihak tergugat telah bersumpah, kemudian pihak penggugat berkeinginan mengajukan saksi, maka apakah dia memiliki hak mengajukan saksi tersebut? Permasalahan tersebut memuat dua kemungkinan. *Pertama*; dia berhak mengajukan saksi tersebut, karena saksi tidak hilang akibat permohonan sumpah, sebagaimana kalau saksi seorang yang sedang bepergian jauh.

Kedua; dia tidak berhak mengajukan saksi tersebut, karena dia telah menggugurkan haknya untuk mengajukan saksi. Alasan lain, jika dia diperkenankan mengajukan saksi, maka akan membuka pintu rekayasa. Karena awalnya dia mengatakan, "Aku tidak berkeinginan

mengajukan saksi, agar pihak yang berselisih dengannya bersumpah", kemudian baru dia mengajukan saksi.

Lalu jika dia memiliki satu saksi dalam gugatan berupa kekayaan, maka hakim harus memberitahukannya, bahwasanya dia berhak untuk bersumpah disamping saksinya, dan dia berhak memiliki kekayaan tersebut. Lalu jika pihak penggugat menjawab, "Aku tidak mau bersumpah, dan aku bisa menerima sumpahnya", maka dia berhak menuntut tergugat untuk bersumpah. Jika tergugat telah bersumpah, maka hak tersebut gugur darinya.

Lalu jika pihak penggugat datang kembali sesudah pihak tergugat bersumpah, lalu dia berkata, "Aku mau bersumpah di samping saksiku", maka hakim tidak boleh memintanya bersumpah dan hakim tidak boleh menerima permohonannya. Al Qadhi telah menuturkannya. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i.

Alasannya adalah sumpah tersebut adalah perbuatannya, dan dia dapat melakukannya, jadi sangat mungkin baginya untuk menggugurkannya, berbeda dengan saksi.

Jika dia datang kembali sebelum pihak tergugat bersumpah, lalu dia menyerahkan hak sumpah tersebut, maka Al Qadhi berpendapat, "Dia tidak berhak melakukan hal tersebut di ruang persidangan ini". setiap masalah yang menjadi tema pembahasan yang telah kami sampaikan, pihak penggugat berhak menuntut pihak tergugat untuk bersumpah.

Jadi, hakim harus berkata pada pihak tergugat, "Jika kamu bersumpah (maka kamu bebas dari tuntutan hak tersebut), jika tidak maka kamu saya tetapkan sebagai orang yang menolak bersumpah, dan saya mengadili perkaramu" diulang tiga kali.

Jadi, jika pihak tergugat mau bersumpah, (maka dia bebas dari tuntutan hak tersebut), jika tidak maka hakim menetapkannya sebagai

pihak yang menolak untuk bersumpah, jika pihak penggugat memohon hakim menetapkan hal tersebut.

Lalu jika pihak tergugat tidak menjawab gugutan (diam), dia tidak mengakui maupun menolak gugatan tersebut, maka hakim menahannya sampai dengan dia menjawab gugatan tersebut, dan akibat sikap diamnya tersebut hakim tidak menetapkannya sebagai orang yang menolak untuk bersumpah. Al Qadhi telah menuturkannya dalam *Al Mujarrad.*

Abu Al Khaththab menyatakan, "Hakim harus berkata padanya, 'Jika kamu menjawab gugatan tersebut, jika tidak maka saya menetapkanmu sebagai pihak yang menolak perintah hakim, dan saya akan memutuskan perkaramu'. Hakim mengucapkan kata-kata tersebut secara berulang-ulang.

Lalu jika dia telah menjawab gugatan tersebut, jika tidak maka hakim menetapkannya sebagai pihak yang menolak perintah hakim, dan hakim langsung memutuskan perkaranya. Karena dia seorang yang mengabaikan gugatan yang harus dia jawab, sehingga hakim harus memutuskan perkaranya akibat menolak menjawab gugatan tersebut, sama seperti menolak untuk bersumpah."

1874 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala hakim memutuskan perkara seseorang yang berada di luar wilayah kerjanya, lalu dia mengirim surat tentang eksekusi putusan hukum yang dijatuhkan kepadanya kepada hakim daerah setempat, maka dia (hakim daerah setempat) harus menerima surat keputusannya dan menuntut pihak yang dijatuhi hukuman memenuhi hak tersebut.

Sumber yang menjadi landasan hukum pemberlakuan surat-menyurat seorang hakim ke hakim lainnya, seorang pejabat

pemerintahan ke pejabat pemerintahan yang lain, adalah Al Qur`an, Sunnah dan ijma'.

Adapun sumber Al Qur`an adalah firman Allah ﷻ, "*Berkata ia (Balqis): "Hai pembesar-pembesar, Sesungguhnya Telah dijatuhkan kepadaku sebuah surat yang mulia."*

"*Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman dan Sesungguhnya (isi)nya: "Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang."*

"*Bahwa janganlah kamu sekalian berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri*" (Qs. An-Naml [27]: 29-31).

Adapun sumber *Sunnah* adalah, karena "Nabi ﷺ pernah mengirim sepucuk surat kepada Kisra, Kaisar Romawi, raja Najasyi, dan sejumlah penguasa di wilayah perbatasan. Beliau juga mengirim sepucuk surat kepada sejumlah gubernur, pejabat pemerintahan dan orang banyak.

Surat beliau yang ditujukan kepada Kaisar Romawi isinya adalah, 'Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Dari Muhammad Rasulullah Untuk Kaisar Romawi yang agung, *ammaba'du*, masuk islam, maka kamu selamat, masuk Islam, maka Allah akan memberimu pahala yang agung, jika kamu menolak (memeluk Islam), maka harus menanggung dosa para pangeran, dan '..., *"Hai ahli kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu,...*' (Qs. Ali 'Imran [3]: 64)"[89].

---

[89] Al Bukhari; pembahasan Jihad, bab Ajakan Nabi ﷺ Untuk Memeluk Islam (6/ 2941/ *Fathul Bari*), dan Muslim dalam pembahasan jihad (6/ 74/ 1393-1397).

Adh-Dhahhak bin Sufyan telah meriwayatkan, dia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah mengirim sepucuk surat kepadaku, yakni '*berilah istri Asyyam Adh-Dhababiy warisan dari diat suaminya.*"

Para ulama telah sepakat memberlakukan praktik surat-menyurat seorang hakim ke hakim lainnya. Karena kebutuhan mendesak menuntut adanya penerimaan surat hakim tersebut, sebab seseorang yang memiliki hak di luar daerahnya, dan dia tidak mungkin mendatanginya serta menuntut haknya kecuali berdasarkan surat dari seorang hakim, jadi surat tersebut harus diterima.

Jika surat-menyurat antar hakim satu dengan hakim lainnya telah memiliki kekuatan hukum, maka surat dari seorang hakim hanya dapat diterima (berlaku) dalam perkara yang berhubungan dengan kekayaan dan perbuatan yang bertujuan memperoleh kekayaan, tidak dapat diterima dalam perkara yang berhubungan dengan hukuman (*hudud*), sama seperti hak Allah ﷻ.

Apakah surat hakim dapat diterima dalam perkara selain ini (*hudud*)?, ada dua pendapat para mujtahid madzhab. Demikian kalangan rasionalis berpendapat. Para mujtahid madzhab Syafi'i berpendapat, "Dapat diterima dalam semua hak manusia, seperti tindakan melukai dan lain sebagainya".

Apakah dapat diterima dalam perkara hukuman yang menjadi hak Allah ﷻ? Ada dua pendapat. Pembicaraan secara utuh mengenai tema ini akan disampaikan dalam pembahasan suatu persaksian atas persaksian yang lain, insya Allah ﷻ.

Formula surat hakim ada dua macam:

Pertama; hakim mengirim surat tentang putusan hukum yang dia tetapkan. Contohnya dia telah menetapkan putusan kepada seseorang yang wajib memenuhi hak tertentu, lalu dia menghilang sebelum dia memenuhinya.

Atau seseorang menggugat pihak tergugat yang tidak hadir mengenai hak tertentu, dia mampu mengajukan saksi mengenai hak tersebut, dan dia memohon kepada hakim agar menghukum dia memenuhi hak tersebut, lalu dia menghukumnya, dan dia memohon kepada hakim agar menulis sepucuk surat untuk dirinya, yang akan dia bawa kepada hakim di daerah di mana tergugat yang tidak hadir itu berada, lalu dia menulis sepucuk surat untuknya yang ditujukan kepada hakim daerah tersebut.

Atau saksi telah memberikan kesaksian atas tergugat yang hadir, lalu dia melarikan diri sebelum putusan dijatuhkan kepadanya, lalu pihak pemilik hak memohon kepada hakim agar menjatuhkan putusan hukum kepadanya, dan memohon menulis surat untuknya mengenai putusan hukumnya.

Dalam ketiga contoh kasus di atas, hakim harus mengabulkan permohonannya membuat surat, dan hakim yang menerima surat tersebut harus menerimanya dan melaksanakan putusan hukumnya, baik surat tersebut berupa putusan hukum yang dijatuhkan kepada tergugat yang hadir atau yang tidak hadir.

Menurut sepengetahuan kami tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam masalah ini, karena putusan hakim wajib direalisasikan oleh semua hakim.

Kedua; hakim menulis surat pemberitahuan tentang persaksian dua orang saksi di hadapannya berhubungan dengan hak milik si fulan. Contohnya, saksi telah memberikan keterangan di hadapannya berhubungan dengan hak milik seseorang atas orang lain, dan hakim belum memutuskan perkaranya, lalu pemilik hak memohon kepada hakim agar membuat surat untuknya berkenaan dengan kesaksian yang telah dilakukan di hadapannya, maka dia juga harus membuat surat mengenai hal tersebut.

Al Qadhi berkata, "isi suratnya adalah, 'si fulan dan si fulan telah memberikan kesaksian di depanku mengenai ini dan itu, agar hakim yang menerima surat tersebut mengadili perkara tersebut', tidak boleh menulis '(Si fulan) telah menetapkan di depanku', karena kata-kata 'si fulan telah menetapkan di depanku' merupakan putusan hukum berdasarkan kesaksian mereka berdua.

Hakim yang menerima surat semacam ini tidak boleh menerimanya kecuali dalam jarak yang amat jauh, yaitu jarak yang membolehkan qashar shalat. Dia tidak boleh menerimanya dalam jarak di bawah jarak tersebut karena surat tersebut merupakan bentuk pemindahan persaksian, jadi harus mempertimbangkan persyaratan yang dipertimbangkan dalam persaksian atas persaksian yang lain." Semacam inilah pendapat Imam Syafi'i.

Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat, "Hakim tersebut boleh menerimanya di daerah yang menjadi wilayah kerjanya", pendapat serupa diriwayatkan dari Abu Hanifah. Sebagian ulama mutakhir dari para mujtahid madzhab Abu Hanifah mengatakan, "Maksud yang dikehendaki madzhab Abu Hanifah adalah, hal tersebut tidak dibolehkan dalam masalah persaksian atas persaksian yang lain".

Ulama yang membolehkan beralasan bahwa surat tersebut adalah surat hakim tentang proses persidangan yang telah terjadi di depannya, sehingga hakim boleh menerimanya sekalipun jarak yang dekat, sama seperti suratnya yang berisi tentang putusan hukumnya.

Menurut kami, surat tersebut merupakan bentuk pemindahan persaksian kepada hakim yang menerima surat, sehingga hakim tidak boleh menerima surat tersebut kalau memang jaraknya dekat, sama seperti persaksian atas persaksian yang lain. Surat mengenai persaksian berbeda dengan surat tentang putusan hukum, surat tentang putusan

hukum itu bukanlah pemindahan putusan hukum, tetapi hanya sebatas menyampaikan informasi.

Setiap kasus yang mana hakim yang wajib menerima surat tersebut, maka dia harus menuntut pihak tergugat memenuhi hak, yang mana hakim telah memutuskan dia wajib memenuhi hak tersebut, lalu dia mengirim utusan untuk menemuinya, lalu menuntut dia mengakui kewajiban tersebut, lalu jika dia mengakui kewajiban tersebut, maka hakim langsung memerintahkannya untuk melaksanakannya, dan menetapkan kewajiban tersebut kepadanya.

Apabila dia mengatakan, "Saya bukanlah seorang yang disebutkan dalam surat ini.", maka pernyataan yang dapat dibenarkan adalah pernyataannya dengan disertai sumpah, kecuali pihak penggugat mampu mengajukan saksi bahwasanya dia adalah seorang yang disebutkan dalam surat tersebut.

Jika pihak tergugat mengaku, "Bahwasanya nama ini adalah namanya, nasab ini adalah nasabnya dan sifat ini adalah sifatnya, namun hak ini bukanlah kewajibannya, tetapi kewajiban orang lain yang memiliki kesamaan nama, nasab dan sifat dengannya", maka pernyataan yang dapat dibenarkan adalah pernyataan pihak penggugat dalam hal meniadakan kesamaan tersebut, karena secara lahir tidak ada kesamaan dalam kesemua hal ini.

Lalu jika pihak tergugat mampu mengajukan saksi tentang pengakuannya yakni ada orang lain yang memiliki kesamaan dalam kesemua hal ini dengan dirinya, maka hakim tersebut meminta dia untuk menghadirkannya, dan bertanya kepadanya tentang hak tersebut. Lalu jika saksi mengakuinya, maka hakim langsung menetapkannya, dan orang pertama terbebas dari tuntutan melaksanakan kewajiban tersebut.

Jika dia menolak kewajiban tersebut, maka putusan hukum ditangguhkan, dan dia mengirim surat kepada hakim yang membuat

surat tersebut, memberitahukan kepadanya tentang kondisi yang terjadi dan kesulitan yang ada, sampai dengan dia menghadirkan dua orang saksi yang memberikan kesaksian di depannya tentang sesuatu yang dapat membedakan kedua tergugat yang hendak dipersaksikan tersebut.

Jika pihak tergugat yang disebutkan dalam surat tersebut mengaku, "Bahwasanya di daerah ini ada seseorang yang memiliki kesamaan nama dan sifat dengannya, dan dia telah meninggal dunia", maka kita mempertimbangkannya secara teliti, jadi kalau kematiannya sebelum terjadinya hubungan perikatan yang mengakibatkan keluarnya putusan hukum tentang perikatan tersebut, atau dia termasuk orang yang mana pihak tergugat atau penggugat masa hidupnya tidak satu kurun dengannya, maka tidak ada kesulitan untuk memutuskan perkara tersebut, dan keberadaannya sama seperti ketiadaannya.

Jika kematiannya terjadi setelah keluarnya putusan hukum tersebut, atau setelah adanya hubungan perikatan, dan dia termasuk orang yang memungkinkan antara dia dan pihak penggugat terlibat perikatan, maka benar-benar telah terjadi kesulitan dalam mengambil putusan hukum, sebagaimana kalau dia masih hidup, karena boleh jadi hak tersebut adalah kewajiban orang yang telah meninggal dunia.

Pasal: Jika hakim membuat surat tentang adanya saksi atau pengakuan berkenaan dengan utang, maka surat tersebut boleh diterima, dan hakim yang menerima surat tersebut harus mengadili perkara berdasarkan surat tersebut, lalu dia memerintahkan pihak tergugat untuk melaksanakan putusan hukum tersebut.

Jika obyek persaksian atau pengakuan tersebut berwujud barang, seperti tanah pekarangan yang diketahui ukuran luasnya, atau barang yang dapat dilihat yang tidak memiliki keserupaan dengan

barang yang lain, contohnya seorang budak yang terkenal serta dapat dilihat atau kendaraan, maka hakim yang menerima surat tersebut juga harus mengadili perkara berdasarkan surat tersebut, dan menetapkan putusan mewajibkan pihak tergugat menyerahkan barang tersebut kepada pihak penggugat.

Jika obyek persaksian atau pengakuan tersebut berwujud barang yang tidak dapat dibedakan satu sama lain kecuali harus menjelaskan sifat barang tersebut, contohnya budak yang tidak dapat dilihat, atau barang-barang lainnya yang tidak dapat dibedakan satu sama lain kecuali dengan menjelaskan sifatnya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat para mujtahid madzhab.

Pertama; hakim tidak boleh menerima surat yang berisi persaksian atau pengakuan barang semacam itu. Demikian Abu Hanifah berpendapat. Dan ini adalah salah satu dari kedua pendapat para mujtahid madzhab Syafi'i, karena penyebutan sifat barang saja tidak mencukupi, dengan bukti bahwasanya seseorang yang memberikan kesaksian untuk seseorang dengan menjelaskan sifat barang yang menjadi obyek persaksian dan menjelaskan bentuk barang tidak dapat mencukupi, demikian pula dengan obyek persaksian.

Kedua; hakim boleh menerima surat tersebut, karena barang tersebut memiliki kekuatan hukum tetap dalam tanggungan melalui akad (salam) berdasarkan penyebutan sifat barang tersebut, sehingga barang tersebut menyerupai utang, berbeda dengan pihak tergugat, karena tidak ada kebutuhan mendesak untuk menyebutkan sifat barang tersebut, karena persaksian yang dimilikinya tidak akan memiliki kekuatan hukum tetap kecuali setelah dia melayangkan gugatan. Alasan lain, pihak tergugat dapat dibuktikan keberadaannya melalui sifat dan identitas yang disandangnya, maka demikian juga dengan obyek persaksian.

Berdasarkan pandangan yang terakhir ini, maka hakim harus mengeksekusi barang tersebut dalam kondisi distempel. Jika berupa budak laki-laki atau budak perempuan, maka hakim menyetempel pada bagian lehernya, dan mengirimkannya kepada hakim yang membuat surat tersebut, agar dua orang saksi menyaksikan barangnya, jika kedua saksi telah menyaksikan barang tersebut, maka hakim menyerahkannya kepada pihak penggugat.

Jika kedua saksi tidak pernah menyaksikan barang tersebut, atau pihak tergugat mengatakan, "obyek persaksian barangnya bukan ini", maka pihak yang mengambilnya harus mengembalikannya kepada pemiliknya, dan kedudukannya seperti barang yang dighasab yang berada dalam tanggungannya, menanggung kerugian akibat berkurangnya barang dan kegunaannya, dia harus membayar upah miliknya, jika dia memiliki penghasilan sejak dia mengambilnya sampai dia mengantarkan kepada pemiliknya. Karena dia telah mengambilnya dari pemiliknya secara paksa tanpa alasan yang dapat dibenarkan.

Pasal: Jika seseorang telah menerima haknya dari pihak terhukum, lalu pihak terhukum memohon kepada hakim yang telah memutuskan perkaranya, "Buatlah salinan proses gugatan yang berlangsung dalam persidangan tersebut untukku, agar pihak yang berselisih denganku tidak kembali menemuiku dalam kesempatan lain yang berbeda, lalu dia menuntutku untuk kesekian kalinya tentang hak tersebut", maka dalam masalah ini ada dua pendapat para mujtahid madzhab.

Pertama; hakim harus mengabulkan permohonannya, agar dia terbebas dari tuntutan yang ditakutinya. *Kedua*; hakim tidak harus mengabulkan permohonannya, karena hakim hanya membuat salinan

putusan yang telah ditetapkannya atau perkara yang telah diputuskannya.

Sedangkan salinan proses gugatan sejak mulai dari awal persidangan, cukup baginya mengajukan persaksian dalam hal tersebut, jadi dia boleh memohon kepada hakim agar bersaksi bahwa dirinya telah menerima kewajiban melaksanakan hak tersebut, karena kewajiban melaksanakan hak tersebut telah memiliki kekuatan hukum tetap berdasarkan persaksian.

Namun yang *ashah* pendapat yang pertama. Karena hakim telah memutuskan mewajibkannya melaksanakan hak tersebut, dan dia mengkhawatirkan timbulnya dampak yang merugikan dirinya tanpa adanya salinan perkara gugatan tersebut, sehingga menyerupai putusan hukum yang baru pertama kali diputuskannya.

Jika pihak penggugat memohon agar hakim menyerahkan surat yang menjadi landasan penetapan hak tersebut, maka hakim tidak harus menyerahkannya kepada pihak terhukum, karena surat tersebut adalah miliknya, sehingga dia tidak berkewajiban menyerahkannya kepada selain penggugat, demikian juga semua pihak yang memiliki surat yang berkenaan dengan utang, lalu dia telah menerima pembayaran utang tersebut, atau tanah pekarangan lalu dia menjualnya, dia tidak harus menyerahkan surat tersebut, karena surat tersebut adalah miliknya. Alasan lain, boleh jadi kekayaan yang ada dalam genggamannya itu telah menjadi hak yang patut dimilikinya, sehingga dia meminta kembali kekayaannya.

Pasal: Surat dari hakim sebuah kota di perbatasan wilayah negara ke hakim kota di wilayah perbatasan lainnya, atau ke hakim kota besar, dari hakim kota besar ke hakim kota besar lainnya atau ke kota di perbatasan wilayah negara, dan dari hakim

kepada khalifahnya dapat diterima, karena surat tersebut adalah surat dari seorang hakim ke hakim lainnya, sehingga surat itu menyerupai kasus kalau mereka berdua memiliki kewenangan mengadili perkara yang sama.

Hakim boleh mengirim surat kepada hakim tertentu dan kepada siapa saja yang menerima suratku, dari sekian banyak hakim kaum muslimin tanpa ditentukan namanya, dan hakim yang menerima kiriman surat tersebut harus menerimanya. Demikian Abu Tsaur berpendapat, dan Abu Yusuf menganggap baik hal tersebut (dibanding tidak menerimanya).

Abu Hanifah berpendapat, hakim tidak boleh mengirim surat kepada hakim lain yang tidak ditentukan namanya. Menurut kami, surat tersebut adalah surat dari hakim yang menjadi bagian dari kewenangannya, untuk hakim lain, jadi dia harus menerimanya, sama seperti kasus kalau surat tersebut diperuntukan untuk hakim tertentu.

Pasal: Konsep Pembuatan Surat Hakim

"Penyebab datangnya surat ini, semoga Allah memanjangkan umur penerima surat ini yakni dari sekian banyak hakim kaum muslimin, bahwasanya sebuah perkara gugatan telah selesai dibuktikan di depanku di pengadilan yang menjadi tempatku menjalankan tugas di wilayah kerja ini'.

Jika pembuat surat adalah hakim pengganti, maka dia harus mengatakan, 'surat yang mana aku menggantikan posisi hakim fulan dalam menulisnya tentang berkas salinan perkara gugatan kedua pihak yang berselisih, pihak penggugat dan pihak tergugat. Yang mana perkara gugatan dari mereka berdua dapat diterima, dan penerimaan alat bukti dari salah satu pihak atas pihak lain berdasarkan kesaksian si fulan dan si fulan, mereka berdua termasuk para saksi yang menurutku

memiliki sifat adil, aku mengenal mereka berdua, dan aku dapat menerima persaksian mereka berdua sebab memenuhi persyaratan yang menurut keyakinanku persaksiannya dapat diterima, sesuai dengan pengetahuan si fulan bin fulan yang keturunan si fulan, diri, nama dan nasabnya.'.

Jika surat tersebut berhubungan dengan penetapan bukti penahanan seorang tahanan, maka dia harus mengatakan, 'Bahwasanya Bangsa Eropa, semoga Allah meletakkan mereka di tempat yang hina, telah menahannya di kawasan ini, pada jam sekian, dan mereka telah membawanya ke sebuah tempat namanya ini, dia adalah seorang yang menetap di suatu tempat di bawah penjagaan mereka, semoga Allah menghancurkannya, dia adalah seorang lelaki fakir dari kalangan orang fakir kaum muslimin, dia tidak memiliki sedikitpun kekayaan duniawi, dia tidak mampu membebaskan dirinya, dan dia sama sekali tidak mampu menyediakan kekayaan untuk membebaskannya, dan dia adalah seorang yang berhak mendapatkan zakat, sesuai dengan tuntutan isi surat salinan putusan perkara yang telah diperlihatkan ini', awal surat disambung dengan kata penutup, 'Demikian akhir suratku ini, dibuat tanggal sekian".

Jika surat tersebut berhubungan dengan penetapan bukti utang, maka hakim harus menulis, "Bahwasanya utang tersebut telah tiba masa pembayarannya dalam tanggungan si fulan bin fulan yang keturunan si fulan.', dan hakim harus mengeraskan suaranya ketika membacakan nasabnya, dan menjelaskan sifat utang yang dapat membedakan satu sama lain, 'utang ini dan itu, utang yang menjadi tanggungannya, masa tangguhnya telah habis dan menjadi kewajiban yang bersifat mengikat, dan dia berhak menagihnya dan menuntut pembayaran utang tersebut darinya".

Jika surat tersebut berhubungan dengan penetapan bukti suatu barang, maka hakim harus menulis, "Dan sesungguhnya dia adalah pemilik barang (sebutkan nama barangnya) yang berada di tangan si fulan.", Dan menjelaskan sifat barang yang dapat membedakan satu sama lain, "Serta seorang yang berhak untuk mengambil dan menerima kembali barang tersebut, sesuai dengan tuntutan isi surat salinan putusan perkara." Awal surat disambung dengan kata penutup, 'Demikian akhir suratku ini, dibuat tanggal sekian".

Kedua saksi yang disebutkan dalam surat tersebut harus mengatakan, "Bahwasanya mereka berdua orang yang mengetahui obyek gugatan yang mereka persaksikan, mereka berdua memberikan keterangan yang jelas tentang obyek gugatan tersebut, dan bahwasanya menurut sepengetahuan mereka berdua tidak ada perbedaan keterangan saat mereka menyaksikan kejadian tersebut hingga mereka memberikan persaksian di depanku, lalu aku menetapkan perkara yang telah dibuktikan di depanku itu dan aku telah memutuskan akibat hukum yang harus dipenuhi sesuai permohonan pihak yang dapat diterima permohonannya, dan pihak yang dapat diterima permohonannya telah memohon kepadaku.

Syariat Islam yang suci telah melegalkan hakim mengabulkan permohonan melakukan praktik surat-menyurat mengenai hal tersebut ke sejumlah hakim, lalu aku mengabulkan permohonannya karena syara melegalkannya, aku diminta mengajukan surat ini, lalu surat tersebut dibuat, dan memasukkan salinan putusan perkara gugatan yang telah diperlihatkan surat ini, lalu salinan putusan itu dimasukkan (dalam surat tersebut), siapa di antara mereka yang mengetahui isi surat tersebut, memikirkan secara seksama isi surat yang telah kusampaikan, dan membaca kembali surat yang telah kutulis, dan dia memiliki keinginan yang kuat untuk mengeksekusinya dan mengamalkan sesuai dengan

regulasi yang ditetapkan oleh syara', maka dia telah memiliki investasi pahala yang agung."

Ḥakim harus menulis secara lengkap, mulai dari pengadilan yang menjadi tempat yang dipercaya mengawal proses hukum, tempat dan waktu berlangsungnya persidangan gugatan tersebut.

Hakim tidak disyaratkan harus menyebutkan namanya pada bagian kepala surat, dan tidak pula menyebutkan nama hakim penerima surat dalam isi surat. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Sementara itu Abu Hanifah berpendapat, "Jika hakim tidak menyebutkan nama hakim penerima surat, maka surat tersebut tidak dapat diterima, karena surat tersebut tidak ditujukan kepadanya, tidak cukup menyebutkan namanya pada bagian kepala surat tanpa menyebutkannya pada bagian isi surat, karena surat model tersebut tidak sesuai dengan konsep dialogis".

Menurut kami, yang menjadi bahan pertimbangan dalam pembuatan surat ini adalah persaksian dua saksi atas hakim yang membuat surat tentang putusan hukum tersebut, dan hal tersebut tidak mengurangi keabsahan persaksian mereka, kalau surat tersebut hilang atau isinya terhapus, maka persaksian mereka tetap dapat diterima, dan memutuskan perkara berdasarkan pertimbangan kesaksian tersebut.

1875 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Surat hakim tidak dapat diterima kecuali telah dipersaksikan di hadapan dua orang yang adil, yang mana mereka mengatakan, 'Hakim telah membacakannya di hadapan kami, atau telah dibacakan di hadapan kami', jadi hakim harus mengatakan, 'Bersaksilah di hadapanku bahwasanya surat ini adalah suratku untuk si fulan'.

Maksud pernyataannya secara garis besar adalah, surat hakim dapat diterima jika memenuhi tiga persyaratan. *Pertama*; dua saksi yang adil memberikan kesaksian terkait surat tersebut. Tidak cukup hanya hakim penerima surat yang mengetahui tulisan hakim pembuat surat dan stempelnya. Dan surat semacam itu, menurut pendapat para ulama ahli fatwa, hakim penerima surat tidak boleh menerimanya.

Diriwayatkan dari Al Hasan, Suwar dan Al Anbari, "Bahwasanya mereka mengatakan, 'Jika hakim (penerima surat) mengenal tulisan dan cap stempelnya, maka dia harus menerima surat tersebut."

Pernyataan ini adalah pendapat Abu Tsaur dan Al Isthakhri, menurut kami kesimpulan pendapat semacam itu berdasarkan pernyataannya dalam masalah wasiat, ketika wasiat itu ditemukan menggunakan tulisannya. Karena hal tersebut dapat mendatangkan dugaan kuat, sehingga menyerupai persaksian dua orang saksi.

Menurut kami, perkara yang penetapannya hanya dapat dibuktikan berdasarkan persaksian, secara lahir tidak boleh menguranginya, sama seperti penetapan bukti akad. Alasan lain, sebuah model tulisan menyerupai model tulisan lain, cap stempel dapat dimanifulasi, dan masih dapat dikembali pada persaksian. Jadi, tidak cukup hanya berpegangan pada tulisan, sebagaimana saksi dalam memberikan kesaksian tidak cukup hanya berpegangan pada tulisan. Dalam masalah ini tidak ada keterkaitan dengan pernyataan yang telah mereka kemukakan.

Jika ketentuannya mesti demikian, maka hakim tatkala membuat surat, maka dia harus memanggil dua orang yang hendak pergi ke daerah di mana hakim penerima surat itu berada, lalu dia membacakan surat tersebut di hadapan mereka berdua, atau orang lain yang membacakannya di hadapannya.

Lebih berhati-hatinya mereka turut melihat bersama hakim isi surat yang hendak dibacakannya. Namun, jika mereka tidak melihat isi surat sekalipun, hal itu dibolehkan, karena dia tidak semata-mata meminta membacakan surat tersebut kecuali dia orang yang jujur.

Tatkala surat hendak dibacakan di hadapan mereka, maka hakim berkata, "Persaksikanlah aku bahwasanya ini adalah suratku untuk si fulan", jika dia berkata, "Persaksikanlah aku terkait isi yang ada dalam suratku", maka pernyataan ini lebih tepat. Namun jika dia menyingkat pernyataannya, "Ini adalah suratku untuk si fulan", maka menurut indikasi yang tampak dari pendapat Al Khiraqi, pernyataan tersebut tidak mencukupi, karena hakim meminta mereka menjadi saksi, sehingga dalam permintaan menjadi saksi ini pernyataannya harus disesuaikan, yaitu "Persaksikanlah aku", sama seperti persaksian atas persaksian yang lain.

Al Qadhi berpendapat, "Pernyataan tersebut mencukupi", ini adalah pendapat madzhab Syafi'i. Kemudian, jika isi surat relatif sedikit, maka masing-masing saksi cukup berpegangan pada hafalannya. Sedangkan jika isinya banyak, lalu dia tidak dapat menghafalnya, maka masing-masing dari kedua saksi mencatat isi surat tersebut, dan masing-masing membuat perbandingan dengan persaksian tersebut, tujuannya agar masing-masing saksi yang membawa persaksian tersebut, dapat menyebutkan apa yang hendak dia persaksikan, sesuai dengan persaksian tersebut.

Kedua saksi hendaknya menerima surat tersebut sebelum mereka pergi meninggalkan hakim, agar surat tersebut tidak diserahkan kepadanya kecuali oleh hakim tersebut. Lalu tatkala surat yang mereka antarkan telah diterima oleh hakim, maka hakim tersebut atau lainnya harus membacakannya di hadapan kedua saksi tersebut.

Lalu tatkala kedua saksi telah selesai mendengarkan isi surat tersebut, maka keduanya berkata, "Kami bersaksi bahwasanya ini adalah surat si fulan yang menjabat sebagai hakim untukmu, dia meminta kami mempersaksikan dirinya terkait isi surat ini." Karena kadang surat hakim tersebut bukan surat hakim yang meminta mereka menjadi saksinya.

Abu Al Khaththab berpendapat, "Tidak dapat diterima kecuali kedua saksi menyatakan, 'Kami bersaksi bahwasanya ini adalah surat si fulan.', karena pernyataan tersebut adalah pemberian kesaksian, sehingga dalam pernyataan tersebut harus menggunakan kata persaksian.

Kedua saksi wajib menyatakan, 'Yang menjadi tugasnya', karena surat tersebut tidak dapat diterima kecuali jika surat itu datang dari tempat dia berkerja, baik surat itu datang dalam kondisi distempel atau tidak distempel, diterima atau tidak diterima, karena yang menjadi pegangan adalah kesaksian mereka berdua, bukan pada tulisan dan cap stempel.

Lalu jika surat tersebut terhapus, namun mereka berdua hafal isi surat tersebut, maka mereka berdua boleh memberikan kesaksian mengenai isi surat tersebut. Sementara jika mereka tidak hafal isi surat tersebut, maka persaksikan tersebut tidak dapat mereka lanjutkan."

Abu Hanifah dan Abu Tsaur berpendapat, "Surat tersebut tidak dapat diterima sampai dengan kedua saksi bersaksi atas keberadaan cap stempel hakim tersebut".

Menurut kami, Nabi ﷺ pernah membuat surat untuk Kaisar Romawi, dan beliau tidak menyetempelnya, lalu disampaikan kepada

beliau, "Bahwasanya Kaisar Romawi tidak akan membaca surat yang tidak berstempel", akhirnya beliau mengambil stempel[90].

Perbuatan beliau yang hanya membuat surat tanpa stempel adalah bukti bahwasanya cap stempel itu bukan suatu persyaratan dalam hal penerimaan surat tersebut. Nabi ﷺ melakukan hal tersebut semata-mata agar mereka membaca surat beliau.

Alasan lain, kedua saksi telah bersaksi terkait isi surat tersebut dan mereka berdua mengetahui isinya, sehingga wajib menerima surat tersebut. Sama seperti kalau surat tersebut datang dalam kondisi dicap stempel, dan kedua saksi telah bersaksi terkait cap stempel tersebut.

Jika ketentuannya memang mesti demikian, maka yang menjadi bahan pertimbangan dalam penerimaan surat tersebut adalah penjelasan rinci kedua saksi tentang kandungan surat tersebut serta hal-hal yang berhubungan dengan putusan hukum.

Al Atsram berkata, "Aku pernah mendengar Abu Abdullah ditanya tentang sekelompok kaum yang bersaksi atas sepucuk surat, sebagian mereka melihatnya dan sebagian yang lain tidak melihatnya, dia menjawab, 'Jika dia hafal, maka hendaklah meneruskan kesaksiannya'.

Disampaikan kepadanya, 'Bagaimana dia hafal sepucuk surat tersebut, padahal surat tersebut mengandung perkataan yang amat banyak.', dia menjawab, 'hendaklah dia menghafalkan pernyataan dan pokok isi surat tersebut yang harus dia persaksikan', aku bertanya, 'Bolehkah dia menghafal maksud yang terkandung dalam surat tersebut?', dia mengiakannya.

---

[90] Abu Daud meriwayatkannya (4/ 4214), sebagaimana Al Bukhari meriwayatkannya dalam *Al Libas* (10/ 5872/ *Fathul Bari*), dan Muslim dalam *Kitabul Libas wa Az-Zinah* (3/ 2092/ 1656).

Disampaikan kepadanya, 'dalam masalah yang berhubungan dengan hukuman (*hudud*), uang dan perkara serupa lainnya?', dia mengiakannya."

Kalau hakim telah memasukkan surat (ke dalam amplop) dan menyetempelnya, dan dia berkata, "Ini adalah suratku, maka persaksikanlah aku terkait isi surat tersebut atau aku meminta kalian berdua menjadi saksiku terkait isi surat ini", penerimaan persaksian semacam ini tidak mencukupi. Demikian Abu Hanifah dan Syafi'i berpendapat.

Abu Yusuf berpendapat, "Tatkala setelah hakim menyetempel bagian penutup dan kepala surat, maka penerimaan persaksian kedua saksi hakim terkait surat yang telah dimasukkan ke dalam amplop itu mencukupi."

Tatkala surat tersebut telah sampai, maka kedua saksi bersaksi di depannya bahwasanya surat tersebut adalah surat si fulan. Menurut kami kesimpulan semacam ini muncul karena kedua saksi tersebut telah bersaksi terkait isi surat tersebut, sehingga hal tersebut dianggap mencukupi, sekalipun dia tidak mengetahuinya secara detail. Sebagaimana kalau mereka berdua bersaksi untuk seseorang terkait beberapa dirham yang tersimpan dalam saku, maka persaksian semacam itu dianggap mencukupi, sekalipun mereka tidak mengetahui berapa jumlahnya.

Menurut kami, kedua saksi itu bersaksi terkait perkara yang tidak pasti, mereka tidak mengetahuinya secara pasti, sehingga kesaksian mereka belum mencukupi. Sebagaimana kalau mereka bersaksi bahwasanya wajib bagi si fulan memberikan kekayaan terhadap si fulan. Ini berbeda dengan apa yang telah dia kemukakan, karena penyebutan dirham secara spesifik yang tersimpan dalam saku tidak memerlukan penyebutan besaran jumlahnya, sedangkan masalah di sini adalah

masalah persaksian atas isi surat, bukan suratnya, dan kedua saksi tidak mengetahuinya.

Syarat Kedua; hakim mengirim surat tersebut dari wilayah kekuasaannya dan wilayah di mana dia berhak mengadili perkara, jika dia mengirim surat dari luar wilayah kekuasaannya, maka tidak boleh menerimanya, karena dia tidak dibenarkan mengadili perkara di luar wilayah kekuasaannya. Sehingga hakim dalam masalah ini sama seperti orang awam.

Syarat Ketiga; surat tersebut sampai ke hakim yang menerima surat tersebut di wilayah kekuasaannya. Jadi, jika surat tersebut sampai kepada hakim di luar wilayah kekuasaannya, maka dia tidak berhak menerimanya, sampai dengan surat tersebut tiba di wilayah kekuasaannya.

Kalau kedua pihak yang berselisih melaporkan perkaranya kepada hakim di luar wilayah kekuasaannya, maka dia tidak boleh mengadili perkara di antara mereka dengan prosedur hukum yang berlaku di wilayahnya, kecuali kedua belah pihak menerimanya, sehingga putusan hukumnya seperti putusan hukum selain hakim, tatkala mereka menerima putusan hukum tersebut. Baik kedua belah pihak yang berselisih itu termasuk penduduk yang berdomisili di wilayah kerjanya atau bukan.

Jika kedua belah pihak yang berselisih melaporkan perkaranya kepada hakim, dan dia berada di wilayah kekuasaannya, tetapi mereka bukan penduduk yang berdomisili di wilayah kerjanya, maka dia boleh mengadili perkara di antara mereka, karena aspek yang menjadi bahan pertimbangan adalah tempat mereka berdua berada.

Kecuali kepala pemerintahan pusat (imam) mengizinkan hakim mengadili perkara di antara penduduk yang berdomisili di wilayah kerjanya di manapun mereka berada, dan kecuali imam melarang hakim

mengadili perkara di antara penduduk yang berdomisili bukan di wilayah kerjanya, di manapun mereka berada. Jadi, persoalan ini bergantung pada apakah imam mengizinkan atau melarang hakim mengadili perkara, karena kekuasaan tersebut (mengadili perkara) ada melalui perintah imam, sehingga ketentuan tersebut harus sesuai dengan perintah imam.

Pasal: Perubahan Keadaan Hakim

Perubahan keadaan hakim tidak lepas dari perubahan keadaan hakim pembuat surat atau hakim penerima surat, atau perubahan keadaan kedua-duanya secara bersamaan. Jadi, jika keadaan hakim pembuat surat berubah misalnya akibat meninggal dunia atau akibat pemecatan, setelah dia membuat surat dan dia telah menunjuk saksi atas dirinya, maka perubahan keadaan tersebut tidak mengurangi keabsahan surat tersebut, dan bagi hakim yang mana surat tersebut datang kepadanya wajib menerimanya, dan melaksanakan perintahnya, baik keadaannya itu berubah sebelum surat keluar dari tangannya atau setelah keluar dari tangannya.

Demikian Imam Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah berpendapat, "Dalam dua keadaan tersebut, surat perintah hakim tidak harus dilaksanakan."

Abu Yusuf berpendapat, "Jika dia meninggal dunia sebelum surat keluar dari tangannya, maka tidak harus melaksanakan perintah surat tersebut, sedangkan jika dia meninggal dunia setelah surat tersebut keluar dari tangannya, maka perintah surat tersebut harus dilaksanakan.

Karena surat perintah hakim posisinya sama seperti persaksian atas persaksian yang lain, karena dia memindahkan persaksian dua saksi utama, jadi tatkala dia meninggal sebelum surat tersebut sampai, maka

surat tersebut posisinya seperti kematian dua saksi kedua sebelum mereka berdua memberikan kesaksian."

Menurut kami, aspek yang menjadi pegangan dalam masalah surat perintah hakim ini adalah dua saksi yang bersaksi di depan hakim, dan mereka masih hidup, sehingga suratnya wajib diterima, sebagaimana kalau hakim tersebut belum meninggal dunia.

Alasan lain, jika surat hakim tersebut berhubungan dengan putusan hukum yang telah dia tetapkan, maka putusannya tidak batal akibat kematian dan pemecatannya. Sedangkan jika surat tersebut berhubungan dengan pembuktian di depannya melalui persaksian, maka dia adalah saksi utama, dan dua orang yang bersaksi di depannya adalah saksi kedua, dan persaksian kedua tidak batal akibat kematian saksi utama. Argumentasi yang telah mereka kemukakan justru mementahkan pendapat mereka sendiri, karena hakim telah menunjuk saksi atas dirinya, dan kedua saksinya hendak bersaksi di depan hakim yang menerima surat tersebut atas perbuatan dirinya, dan mereka berdua masih hidup, dan mereka berdua berstatus saksi kedua, dan kematian hakim tidak menghalangi mereka untuk memberikan kesaksian, jadi kematian hakim tersebut tidak menghalangi penerimaan persaksian tersebut, sama seperti kematian dua saksi utama.

Jika keadaannya berubah akibat perbuatan fasik sebelum perkara diadili berdasarkan suratnya, maka tidak boleh mengadili perkara berdasarkan surat tersebut, karena putusan hukum yang ditetapkannya setelah dia dinyatakan fasik tidak mencukupi, maka demikian pula tidak boleh mengadili perkara berdasarkan suratnya.

Alasan lain, tidak berubahnya sifat adil dua saksi utama adalah persyaratan sahnya sebuah putusan hukum berdasarkan pertimbangan dua saksi kedua, maka demikian juga tidak berubahnya sifat adil hakim, karena hakim tersebut posisinya seperti dua saksi utama.

Jadi, jika hakim melakukan perbuatan fasik sesudah perkara diadili berdasarkan suratnya, maka putusan hukum tersebut tidak ikut berubah, sebagaimana kalau dia telah mengadili perkara, kemudian dia terbukti fasik, maka kefasikan tersebut tidak membatalkan semua putusan hukum yang telah ditetapkannya, semacam inilah masalah yang ada dalam pembahasan ini.

Sedangkan jika keadaan hakim yang menerima surat tersebut berubah apapun keadaannya, seperti kematian, pemecatan atau kefasikan, maka bagi siapapun yang mana surat tersebut datang kepadanya, yakni orang yang menggantikan posisi hakim tersebut boleh menerimanya dan melaksanakan perintah surat tersebut. Demikian Al Hasan berpendapat.

Diriwayatkan darinya, "Bahwasanya hakim Kufah pernah berkirim surat kepada Iyas bin Mu'awiyah hakim Bashrah, dia membuat sepucuk surat, lalu surat tersebut datang, ternyata dia telah dicopot, dan Al Hasan memegang jabatan hakim tersebut, lalu dia melaksanakan perintah surat tersebut."

Demikian Imam Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah berpendapat, "Surat hakim tersebut tidak harus dilaksanakan perintahnya, karena surat hakim tersebut posisinya sama seperti persaksian atas persaksian yang lain di depan hakim yang menerima surat, dan tatkala kedua saksi tersebut telah bersaksi di depan hakim tersebut, maka tidak boleh mengadili perkara berdasarkan keterangan dua saksi tersebut kecuali hakim itu sendiri."

Menurut kami, aspek yang menjadi pegangan adalah persaksian dua saksi terkait putusan hukum yang pertama, atau adanya persaksian di depan hakim, dan mereka berdua telah bersaksi di depan hakim kedua, sehingga surat tersebut wajib diterima, seperti hakim pertama.

Pernyataan mereka "bahwasanya surat tersebut adalah persaksian di depan hakim yang telah meninggal", tidak benar, karena hakim yang membuat surat bukan hakim kedua (pengganti), kalau dia hakim kedua, maka suratnya sendiri tidak dapat diterima, tetapi yang menjadi bagian (dari hakim yang membuat surat) adalah dua saksi yang telah bersaksi di depannya, dan mereka berdua telah memberikan kesaksian di depan hakim yang baru.

Kalau surat tersebut hilang, lalu kedua saksi bersaksi mengenai surat di depan hakim yang menerima surat tersebut, maka hakim tersebut harus menerima (kesaksian surat yang hilang tersebut). Jadi hal ini membuktikan bahwa aspek yang menjadi bahan pertimbangan adalah kesaksian dua orang saksi bukan surat tersebut.

Kesimpulan *Qiyas* dari keterangan yang telah kami kemukakan adalah, kalau dua orang saksi membawa surat kepada selain hakim yang berhak menerima surat tersebut di saat dia dalam keadaan hidup, dan mereka berdua bersaksi di depannya, maka dia harus melaksanakan perintah surat tersebut, sesuai dengan ketentuan yang telah kami jelaskan.

Jika hakim yang menerima surat adalah pengganti hakim yang membuat surat, lalu hakim yang membuat surat meninggal dunia atau dipecat, maka hakim yang menerima surat tersebut menjadi terpecat dari jabatannya, karena dia berposisi sebagai pengganti hakim yang membuat surat, sehingga dia ikut terpecat dari jabatannya akibat pemecatan atau kematiannya, sama seperti para pejabat yang menjadi bawahannya yang ditunjuk oleh dirinya.

Sebagian para mujtahid madzhab Syafi'i berpendapat, "Hakim penggantinya tidak ikut terpecat dari jabatannya, sebagaimana tidak terpecatnya hakim utama akibat meninggalnya imam, tidak pula akibat pemecatannya."

Menurut kami, masalah ini sesuai dengan apa yang telah kami kemukakan, hakim pembuat surat itu berbeda dengan imam, karena imam menetapkan dan mengangkat hakim dan pejabat pemerintah di bawahnya mewakili kaum muslimin, jadi jabatan yang telah ditetapkannya untuk orang lain tidak hilang, sebagaimana kalau wali dalam akad nikah meninggal, maka pernikahan tersebut tidak batal.

Oleh sebab itu, imam tidak boleh memecat seorang hakim ketika keadaannya tidak berubah. Dan hakim yang menerima surat dari hakim pembuat surat tidak terpecat dari jabatannya ketika imam memecat hakim pembuat surat. Berbeda dengan pengganti hakim, karena kewenangan hakim yang diserahkan pada dirinya sah sebagai pengganti darinya, sehingga hakim memiliki kewenangan memecatnya.

Alasan lain, kalau hakim terpecat dari jabatannya akibat meninggalnya imam, pasti bahaya yang merugikan akan menimpa kaum muslimin, karena hal itu dapat menyebabkan pemecatan semua hakim di semua daerah kaum muslimin dan sejumlah penegakan hukum menjadi terhenti, dan jika terbukti bahwasanya dia tidak terpecat dari jabatan hakim, maka dia tidak boleh menerima surat tersebut, karena pada saat surat datang dia tidak lagi berstatus sebagai hakim.

1876 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Terjemahan bahasa orang asing yang mengajukan perkaranya kepada hakim jika dia tidak memahami bahasanya tidak dapat diterima kecuali bersumber dari dua orang adil yang memahami bahasanya.

Maksud pernyataannya secara garis besar adalah, tatkala dua orang asing atau orang asing dan orang arab mengajukan perkara mereka kepada hakim keturunan arab, maka harus mendatangkan

penerjemah bahasa mereka berdua, dan terjemahan bahasa tersebut tidak dapat diterima kecuali bersumber dari dua orang yang adil.

Demikian Imam Syafi'i berpendapat. Dari Ahmad diriwayatkan pendapat lain yang berbeda, "Terjemahan bahasa dapat diterima dari satu orang". Ini adalah pendapat pilihan Abu Bakar Abdul Aziz, Ibnu Al Mundzir dan pendapat Abu Hanifah.

Ibnu Al Mundzir menanggapi hadits Zaid bin Tsabit, "Bahwasanya Rasulullah ﷺ memerintahkannya belajar tulisan Yahudi, Zaid berkata, 'Aku membuat surat beliau ketika beliau hendak berkirim surat kepada mereka, dan aku membacakannya kepada beliau ketika mereka berkirim surat."[91], alasan lain terjemahan bahasa itu tidak memerlukan pernyataan persaksian, sehingga satu orang sudah mencukupi, sama seperti menyampaikan informasi tentang sejumlah kepercayaan.

- Menurut kami, terjemahan itu adalah pengalihan sesuatu yang samar bagi hakim kepada penerjemah, dalam perkara yang berhubungan dengan kedua pihak yang berselisih, sehingga dalam masalah terjemahan bahasa ini harus lebih dari satu orang sama seperti persaksian. Terjemahan bahasa berbeda dengan penyampaian informasi tentang sejumlah kepercayaan, karena ia tidak ada kaitannya dengan kedua pihak yang berselisih.

Kami tidak dapat menerima kalau dalam penerjemahan bahasa ini tidak memerlukan pernyataan persaksian. Alasan lain, sesuatu yang tidak terpahami oleh hakim, keberadaannya di hadapannya dianggap tidak ada keterkaitan dengan kedua belah pihak yang berselisih, sama seperti mengalihkan pengakuan kepada hakim di luar persidangannya,

---

[91] Al Bukhari meriwayatkannya dalam pembahasan hukum bab *fi Tarjamatul Hakim* (13/ 7195/ *Fathul Bari*).

tidak dapat diterima kecuali dari dua orang saksi. Demikian juga dalam masalah terjemahan ini.

Jadi, berdasarkan keterangan ini, terjemahan bahasa adalah persaksian yang memerlukan persyaratan lebih dari satu orang dan sifat adil. Dalam terjemahan bahasa ini perlu mempertimbangkan sejumlah persyaratan yang dipertimbangkan dalam persaksian atas pengakuan yang berkaitan dengan hak tersebut. Jadi, jika terjemahan bahasa itu termasuk perkara yang berkaitan dengan *hudud* dan *qishash*, maka persyaratan sifat merdeka dipertimbangkan di dalamnya, dan tidak mencukupi kecuali dua saksi laki-laki. Dan jika terjemahan bahasa itu termasuk perkara yang tidak berkaitan dengan perkara tersebut, maka dicukupkan terjemahan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan, dan tidak mempertimbangkan persyaratan sifat merdeka.

Jika dalam kasus hukuman akibat berbuat zina, maka dalam terjemahan bahasa terkait masalah ini terungkap dua pendapat para mujtahid madzhab. *Pertama*; dalam kasus ini penerjemah yang kurang dari empat laki-laki, merdeka serta adil, tidak mencukupi. *Kedua*; dicukupkan dua orang penerjemah laki-laki, berdasarkan kedua riwayat yang berhubungan dengan persaksian atas pengakuan yang berkaitan dengan hak tersebut, pernyataan persaksian dalam masalah ini menjadi aspek yang dipertimbangkan, karena terjemahan itu adalah persaksian.

Jika kita memilih pendapat, "Dicukupkan satu orang penerjemah", maka dia harus memiliki sifat adil, terjemahan dari orang kafir, dan orang fasik tidak dapat diterima. Terjemahan bahasa dari seorang budak dapat diterima, karena dia termasuk kalangan yang cakap memberikan kesaksian dan meriwayatkan hadits.

Abu Hanifah berpendapat, "Terjemahan bahasa dari seorang budak tidak dapat diterima, karena dia termasuk kalangan yang cakap memberikan kesaksian."

Menurut kami, terjemahan bahasa itu adalah penyampaian informasi yang cukup dilakukan oleh satu orang, jadi penyampaian informasi dari seorang budak dapat diterima, sama seperti penyampaian sejumlah informasi tentang sejumlah kepercayaan.

Kami tidak dapat menerima kalau terjemahan bahasa itu adalah persaksian. Alasan lain, karena seorang budak itu bukanlah termasuk golongan orang yang cakap memberikan kesaksian, dan pernyataan persaksian tidak menjadi bahan pertimbangan dalam terjemahan bahasa ini, sama seperti meriwayatkan hadits.

Berdasarkan kaidah ini, maka sudah sepatutnya terjemahan dari seorang perempuan dapat diterima, jika dia termasuk golongan yang memiliki sifat adil, karena riwayat yang disampaikannya dapat diterima.

Pasal: Ketentuan yang berlaku dalam masalah pemberitahuan perkara, surat-menyurat, penilaian cacat dan adilnya saksi, sama seperti ketentuan yang berlaku dalam terjemahan bahasa, perbedaan pendapat yang terjadi di dalamnya sama seperti perbedaan pendapat yang terjadi dalam masalah terjemahan bahasa. Asy-Syarif Abu Ja'far dan Abu Al Khaththab telah menuturkan. Dan kami telah menuturkan tentang penilaian cacat dan adilnya saksi dalam pembahasan terdahulu.

1877 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala seorang hakim telah dipecat, lalu dia memberikan pernyataan, 'Aku telah memutuskan perkara pada saat aku masih berkuasa dengan menetapkan si fulan berhak mendapatkan hak yang wajib bagi si fulan agar melaksanakannya, maka pernyataannya dapat diterima dan kewajiban tersebut harus segera dieksekusi.

Demikian Ishaq berpendapat. Abu Al Khaththab berpendapat, "Ada kemungkinan pernyataannya tersebut tidak dapat diterima." Pernyataan Al Qadhi yang berhubungan dengan turunan masalah ini memberikan indikasi bahwasanya pernyataannya terkait masalah ini tidak dapat diterima. Ini adalah pendapat mayoritas fuqaha. Karena orang yang tidak berwenang memutuskan perkara, tidak berhak memberikan pernyataan terkait putusan hukum tersebut. Sama seperti seseorang yang mengaku telah memerdekakan seorang budak setelah dia menjualnya.

Kemudian para fuqaha berbeda pendapat, Al Auza'i, Ibnu Al Mundzir dan Ibnu Abi Laila menyatakan, "Pernyataan hakim yang telah dipecat, posisinya sama seperti keterangan saksi, jika dia memiliki satu orang saksi lain (selain dirinya), maka pernyataannya tersebut dapat diterima."

Kalangan rasionalis menyatakan, "Tidak dapat diterima kecuali dua saksi selain dirinya, yang memberikan kesaksian terkait masalah putusan hukum tersebut.", ini pendapat yang tampak dari madzhab Syafi'i. karena persaksian atas perbuatannya sendiri tidak dapat diterima.

Menurut kami, bahwasanya kalau hakim berkirim surat kepada hakim lain, kemudian dia dipecat, dan surat itu tiba setelah pemecatan dirinya, maka hakim yang menerima surat harus menerima suratnya setelah terjadi pemecatan atas hakim pembuat surat, maka demikian pula dalam masalah pernyataan tentang putusan hukum yang telah ditetapkannya.

Alasan lain, dia telah menyampaikan informasi tentang putusan hukum yang telah ditetapkannya, dan dia tidak dicurigai melakukan kebohongan, maka pernyataannya tersebut wajib diterima, sama seperti saat dia masih berkuasa.

Pasal: Sedangkan jika dia memberikan pernyataan pada saat dia masih berkuasa, "Aku telah menetapkan si fulan berhak mendapatkan hak ini", maka pernyataannya dapat diterima, baik dia menyatakan, "Aku telah mengadilinya berdasarkan pertimbangan dua saksi yang adil" atau dia menyatakan, "Aku telah mendengar saksi yang dimilikinya dan aku mengetahui sifat adil mereka", atau dia menyatakan, "Aku mengadilinya sebab pihak tergugat menolak untuk bersumpah", atau dia menyatakan, "Si fulan telah memberikan pernyataan di depanku bahwa si fulan itu pemilik hak tersebut, lalu aku menetapkannya."

Demikian Abu Hanifah, Syafi'i dan Abu Yusuf berpendapat. Diriwayatkan dari Muhammad bin Al Hasan, "Pernyataannya tidak dapat diterima sampai dengan satu orang lelaki yang adil bersaksi bersamanya, karena di dalam pernyataan ini mengandung penyampaian informasi terkait hak tertentu yang wajib bagi pihak lain melaksanakannya. Jadi pernyataan satu orang tidak dapat diterima, sama seperti persaksian."

Menurut kami, bahwasanya dia telah menetapkan putusan hukum, sehingga dia memiliki kewenangan memberikan pernyataan (pengakuan) terkait putusan hukum tersebut. Sama seperti kasus seorang suami ketika dia memberikan informasi terkait perceraian, atau seorang majikan ketika dia memberikan informasi terkait pembebasan budak.

Alasan lain, kalau dia memberikan informasi bahwasanya dia melihat ini dan itu, lalu dia menetapkan putusan hukum terkait perkara tersebut, maka informasi itu dapat diterima. Maka demikian pula dalam masalah ini.

Pernyataan hakim berbeda dengan persaksian, karena seorang saksi tidak memiliki kewenangan menetapkan putusan hukum terkait

kasus yang telah dia sampaikan. Jadi, jika dia memberikan pernyataan, "Aku telah memutuskan perkara berdasarkan pengetahuanku, akibat (pihak tergugat) menolak untuk bersumpah, atau berdasarkan keterangan satu orang saksi dan sumpah (penggugat) dalam kasus yang berhubungan dengan persoalan kekayaan.", maka pernyataannya tersebut juga dapat diterima.

Imam Syafi'i berpendapat, "Pernyataannya dalam masalah mengadili perkara akibat (pihak tergugat) menolak untuk bersumpah, tidak dapat diterima. Pernyataannya, 'Aku telah memutuskan perkara berdasarkan pengetahuanku', mengikuti dua pendapat yang membolehkan mengadili perkara berdasarkan pengetahuannya, karena dia tidak memiliki kewenangan memutuskan perkara berdasarkan hal tersebut, maka dia tidak memiliki kewenangan memberikan pernyataan (pengakuan) terkait putusan hukum."

Menurut kami, bahwasanya hakim tersebut memberikan informasi terkait putusan hukum yang berhubungan dengan suatu kasus yang kalau dia mengadilinya, maka putusannya memiliki kekuatan hukum tetap, sehingga pernyataannya terkait putusan hukum tersebut wajib diterima, seperti contoh-contoh kasus yang telah dikemukakan.

Alasan lain, dia memberikan informasi terkait putusan hukumnya tersebut di wilayah kerjanya, maka informasi yang disampaikannya harus diterima, seperti putusan hukum yang dia serahkan kepada orang lain untuk mengeksekusinya.

Alasan lain, hakim ketika hendak mengambil keputusan terkait suatu masalah, yang mana mekanisme ijtihad dapat dibenarkan dalam menjawab masalah tersebut, maka pembatalan putusan hukum yang telah diambilnya tidak dapat dibenarkan, kepada selain hakim wajib mengeksekusi dan melaksanakan putusan hakim tersebut, sehingga putusan hukum melalui prosedur ijtihad tersebut, posisinya sama seperti

putusan hukum berdasarkan saksi yang adil, dan kami tidak dapat menerima pendapat yang telah dia (Asy-Syafi'i) kemukakan.

Jika hakim memberikan pernyataan, "Aku telah memutuskan si fulan berhak mendapatkan hak ini yang wajib bagi si fulan untuk melaksanakannya", dan dia tidak pernah menyinggung bukti yang menjadi pertimbangan putusan hukumnya tersebut, baik itu saksi maupun bukti lainnya, maka pernyataannya tersebut harus diterima. Inilah yang tampak dari permasalahan yang dikemukakan Al Khiraqi. Karena dia tidak pernah menyinggung alasan yang menjadi bahan pertimbangan dalam penetapan putusan hukum tersebut.

Hal itu dapat dimaklumi karena hakim tatkala tidak memutuskan perkara dengan hukum yang mana mekanisme ijtihad di dalamnya dapat dibenarkan, putusan hukumnya harus diterima, dan keputusan hukum tersebut, posisinya sama seperti putusan hukum yang telah menjadi ijma' ulama.

Pasal: Jika hakim memberikan informasi terkait putusan hukumnya di luar wilayah kerjanya, maka indikasi yang tampak dari pernyataan Al Khiraqi, bahwasanya pernyataannya tersebut dapat diterima dan informasinya bersifat mengikat. Karena tatkala pernyataannya terkait putusan hukum yang telah ditetapkannya sesudah terjadi pemecatan dan kehilangan kekuasaannya secara total dapat diterima, lebih-lebih jika pernyataan itu disampaikan tatkala dia masih memiliki kekuasaan mengadili perkara yang terjadi di luar wilayah kerjanya.

Al Qadhi berpendapat, "Pernyataannya tersebut tidak dapat diterima", dia menganalogikannya dengan masalah, "Kalau dua orang hakim berkumpul di luar wilayah kerja mereka, contohnya hakim Damaskus dan hakim Mesir, mereka berkumpul di Baitul Maqdis, lalu

salah seorang dari mereka memberikan informasi kepada hakim lain tentang putusan yang telah ditetapkannya, atau persaksian yang berlangsung di depannya, maka salah seorang dari mereka tidak boleh menerima pernyataan temannya.

Status mereka seperti dua orang saksi, yang mana salah seorang dari mereka memberikan informasi kepada hakim lain tentang putusan yang dimilikinya, dan dia tidak dibolehkan mengadili perkara tersebut tatkala dia telah kembali pulang ke wilayah kerjanya, karena informasi tersebut adalah informasi dari seseorang yang bukan berstatus hakim di wilayah tempat dia bekerja."

Jika mereka semua berada di wilayah kerja salah seorang dari mereka, misalnya mereka berkumpul di Damaskus, maka hakim Damaskus tidak boleh melaksanakan putusan hukum yang telah disampaikan oleh hakim Mesir, karena dia memberikan informasi terkait putusan hukum tersebut di luar wilayah kerjanya.

Apakah hakim Mesir boleh melaksanakan putusan hukum yang disampaikan hakim Damaskus ketika dia telah kembali pulang ke Mesir? Dalam masalah ini ada dua pendapat para mujtahid madzhab, sesuai dengan kewenangan yang dimiliki hakim, apakah hakim berwenang mengadili perkara berdasarkan pengetahuannya? Ada dua pendapat, karena hakim Damaskus memberikan informasi kepadanya terkait putusan hukum yang terjadi di wilayah kerjanya. Madzhab Syafi'i dalam masalah ini sama seperti pendapat Al Qadhi dalam kasus ini.

Pasal: Tatkala imam telah mengangkat seorang hakim, kemudian dia meninggal dunia, maka hakim tersebut tidak terpecat dari jabatannya, karena para khalifah ﷺ pernah mengangkat para hakim pada masa pemerintahan mereka, lalu mereka tidak terpecat dari jabatannya akibat kematian mereka (para khalifah).

Alasan lain, pemecatan hakim akibat kematian imam menyimpan bahaya yang menimpa kaum muslimin, karena negara menjadi kosong dari para hakim, dan penegakan hukum kaum muslimin menjadi vakum sampai imam kedua kembali mengangkat hakim. Dan kevakuman penegakan hukum jelas menyimpan bahaya yang amat besar. Demikian juga hakim tidak terpecat ketika imam tersebut dipecat, sesuai dengan keterangan yang telah kami kemukakan.

Sedangkan jika imam yang mengangkatnya atau imam lain memecatnya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat para mujtahid madzhab.

Pertama; hakim tidak terpecat. Ini adalah pendapat madzhab Syafi'i, karena imam mengangkatnya untuk kepentingan kaum muslimin, jadi dia tidak memiliki kewenangan memecatnya, selama dia masih memiliki perilaku yang lurus. Sama seperti kasus kalau dia telah mengawinkan anak perempuannya, maka dia tidak memiliki kewenangan membatalkan ikatan perkawinan tersebut.

Kedua; imam memiliki kewenangan memecatnya. Ini dikuatkan dengan keterangan yang telah diriwayatkan dari Umar ﷺ, "Bahwasanya dia berkata, 'Aku akan benar-benar memecat Abu Maryam[92], dan aku akan mengangkat seseorang, yang mana tatkala orang yang menyimpang dari jalan yang benar melihatnya, maka dia akan menjauhinya (maksudnya takut kepadanya)', lalu dia memecatnya dari jabatan hakim Bashrah, dan mengangkat Ka'ab bin Suwar menggantikan posisinya."

Dan Ali ﷺ pernah mengangkat Abu Al Aswas, kemudian dia memecatnya, lantas dia bertanya, "Mengapa engkau memecatku, padahal aku tidak pernah berkhianat dan tidak pula berbuat zina?" lalu

---

[92] Iyas bin Shahih bin Mahrasy Al Hanafi. Lihat *Abarul Qudhat* (1/ 269).

Ali menjawab, "Sesungguhnya aku melihat perkataanmu terlalu keras di hadapan kedua pihak yang berselisih."[93].

Alasan lain, imam memiliki kewenangan memecat para gubernur dan walikotanya yang berkuasa di sejumlah daerah, maka demikian juga jabatan hakim yang diangkatnya.

Umar selalu mempunyai kebijakan mengangkat sekaligus memberhentikan pejabat. Dia pernah memberhentikan Syurahbil bin Hasanah dari jabatannya sebagai walikota Syam, dan mengangkat Mu'awiyah bin Abi Sufyan, lalu Syurahbil bertanya padanya, "Apakah karena takut, yang menyebabkan tuan memberhentikanku, atau karena perbuatan khianat?", Umar menjawab, "Semuanya tidak benar, tetapi aku menginginkan seseorang yang lebih kuat dibanding orang lain".

Umar memberhentikan Khalid bin Walid dan mengangkat Abu Ubaidah. Dan Umar kerap mengangkat sebagian pejabat yang berwenang mengadili perkara (yudikatif) merangkap jabatan kepala pemerintahan (eksekutif). Umar pernah mengangkat Abu Musa sebagai hakim dan kepala pemerintahan di Bashrah, kemudian Umar memberhentikan mereka, dan pejabat yang tidak diberhentikannya, maka setelah masa pemerintahan Umar berakhir Utsman memberhentikannya kecuali segelintir orang dari mereka.

Jadi, lebih-lebih pemberhentian seorang hakim. Berbeda dengan pemberhentian hakim akibat kematian imam yang mengangkatnya, atau akibat pemecatannya, karena pemecatannya menyimpan bahaya.

Sedangkan dalam kasus pemberhentian hakim oleh imam yang mengangkatnya atau imam yang lain, ini tidak ada bahaya sama sekali, karena imam tidak akan memberhentikan seorang hakim sampai dengan dia mengangkat hakim lain yang menggantikan posisinya.

---

93 Lihat *Irwa' Al Ghalil* (8/ 334/ 2612), Asy-Syaikh berkata, aku tidak mengetahui sanad yang menjadi pegangannya.

Oleh karena itu, seorang walikota tidak terpecat akibat kematian imam dan terpecat akibat imam memecatnya. Abu Al Khaththab telah menuturkan bahwa dalam masalah pemecatan hakim akibat kematian juga ada dua pendapat para mujtahid madzhab. Yang pertama, insya Allah ﷻ, seperti keterangan yang telah kami kemukakan.

Sedangkan jika keadaan hakim berubah akibat terbukti melakukan perbuatan fasik, kehilangan akal, atau sakit, yang mencegah dia untuk mengadili perkara, atau sebagian persyaratan yang dimilikinya hilang, maka dia otomatis terpecat akibat itu semua, dan tentunya menjadi kewajiban imam untuk memecatnya.

Pasal: Imam berhak mengangkat pejabat yang berwenang mengadili perkara (kekuasaan yudikatif) di ibukota yang menjadi tempat tinggalnya maupun daerah lainnya. Karena Nabi ﷺ pernah mengangkat Umar bin Al Khaththab sebagai hakim[94], dan beliau juga pernah mengangkat Ali dan Mu'adz sebagai hakim.

Utsman bin Affan pernah berkata kepada Ibnu Umar, "Sesungguhnya ayahmu selalu memutuskan perkara, dan dia lebih baik dibanding kamu", Ibnu Umar berkata, "Sesungguhnya ayahku selalu memutuskan perkara, dan jika dia menghadapi kesulitan dalam memecahkan suatu perkara, maka beliau bertanya kepada Rasulullah ﷺ tentang perkara tersebut." (HR. Umar bin Syabbah dalam kitab *Qudhatil Bashrah*).

Sa'id telah meriwayatkan dalam *Sunan* karyanya, dari Amru bin Al Ash, dia berkata, "Dua pihak yang berselisih datang menemui Rasulullah ﷺ, lantas beliau berkata padaku, '*Hai Amru adili perselisihan*

---

[94] Lihat *Akhbarul Qudhat* karya Waki' (1/ 105).

di antara mereka berdua', aku berkata, 'Engkau lebih berhak melakukan hal tersebut dibandingku, wahai Rasulullah', beliau bersabda, '*Jika kamu mengambil putusan yang tepat di antara mereka, maka kamu mendapatkan sepuluh kali lipat kebajikan, dan jika mengambil putusan yang keliru, maka kamu mendapatkan satu kebajikan.*"[95]. Keterangan serupa telah diriwayatkan dari Uqbah bin Amir.

Alasan lain, imam sibuk dengan aktifitas yang amat banyak, yang berhubungan dengan kepentingan kaum muslimin, jadi tidak memiliki kesempatan yang banyak untuk mengadili perkara di antara mereka.

Lalu tatkala imam mengangkat seorang hakim, maka dianjurkan menugaskan hakim untuk mengangkat hakim pengganti, karena hakim kadang membutuhkan hal tersebut. Lalu tatkala imam mengizinkan hakim untuk mengangkat hakim pengganti, maka hakim boleh melaksanakannya, yang menurut sepengetahuan kami tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Jika imam melarangnya untuk mengangkat hakim pengganti, maka dia tidak boleh mengangkat hakim pengganti, karena kekuasaan yang dimilikinya atas izin imam, sehingga dia tidak boleh melaksanakan hal yang mana imam melarangnya, sama seperti seorang wakil.

Jika imam memberikan kekuasaan mutlak kepada hakim, maka dia boleh mengangkat hakim pengganti. Namun ada kemungkinan dia tidak boleh melakukan hal tersebut. Alasan lain, hakim dalam melaksanakan tugasnya harus sesuai dengan izin yang diberikan. Sehingga, dia tidak boleh melaksanakan perkara yang mana imam tidak pernah mengizinkannya, sama seperti seorang wakil.

---

[95] Ahmad meriwayatkannya dalam *Musnad* karyanya, Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (4/ 88), dan dia berkata, "sanadnya *shahih*, namun Al Bukhari dan Muslim tidak pernah mempublikasikannya dengan narasi semacam ini", Adz-Dzahabi dan Ad-Daruquthi (4/ 203) sepakat dengannya.

Para mujtahid madzhab Syafi'i memiliki dua pendapat dalam masalah ini. *Pertama*; tujuan mengadili perkara adalah memutuskan perselisihan di antara kedua pihak yang berselisih.

Jika demikian, tatkala seorang hakim telah melaksanakannya baik oleh dirinya sendiri atau selain dirinya, maka hal tersebut telah mencukupi, sebagaimana kalau imam mengizinkannya, dan pelimpahan kewenangan mengadili perkara tersebut berbeda dengan penunjukan wakil, karena seorang imam melimpahkan kewenangan mengadili perkara untuk kepentingan kaum muslimin, bukan untuk dirinya sendiri, berbeda dengan penunjukan wakil.

Jadi, jika hakim menunjuk hakim pengganti dalam melaksanakan tugas yang tidak boleh dilimpahkan kepada hakim pengganti, maka hukumnya seperti hukum seseorang yang tidak pernah diangkat sebagai hakim.

Pasal: Imam boleh melimpahkan kewenangan kepada hakim untuk mengadili perkara secara umum di wilayah kerja yang terbatas. Jika demikian, maka imam boleh melimpahkan kewenangan kepadanya untuk mengadili semua perkara hukum di daerah tertentu. Jadi, kewenangannya mengadili perkara meliputi penduduk yang tinggal menetap di daerah tersebut dan siapa saja yang datang ke daerah tersebut, yakni orang-orang yang bukan penduduk daerah tersebut.

Imam boleh melimpahkan kewenangannya kepada hakim untuk mengadili perkara tertentu, di wilayah kerja yang tidak terbatas, sehingga imam harus menyatakan, "Aku melimpahkan tugas kepadamu khusus untuk mengadili perkara keagamaan, di semua wilayah yang menjadi kekuasaanku."

Imam boleh melimpahkan kewenangannya kepada hakim untuk mengadili kekayaan dengan jumlah tertentu, contohnya dia mengatakan, "Adililah perkara yang berhubungan dengan kekayaan yang berjumlah seratus lalu di bawah seratus.", jadi dia tidak memiliki kewenangan mengadili kekayaan yang jumlahnya melebihi seratus.

Imam boleh melimpahkan kewenangan kepada hakim untuk melaksanakan tugas mengadili perkara secara umum di wilayah kerja yang terbatas, dan tugas mengadili yang terbatas di wilayah kerja tertentu.

Imam boleh mengangkat dua orang hakim dan atau tiga hakim di satu daerah, yang mana imam melimpahkan satu kewenangan untuk masing-masing hakim, misalnya imam melimpahkan wewenang mengadili masalah akad nikah kepada salah seorang dari mereka, hakim yang lain mengadili perkara yang berhubungan dengan urusan keagamaan/ kepercayaan, dan hakim yang lain mengadili perkara yang berhubungan dengan masalah pertanahan.

Imam boleh melimpahkan kewenangan mengadili perkara secara umum kepada masing-masing dari mereka di suatu kawasan dari sejumlah kawasan daerah tersebut. Lalu, jika imam melimpahkan satu kewenangan kepada dua hakim atau lebih, di satu wilayah kerja, maka dalam masalah ini ada dua pendapat para mujtahid madzhab.

Pertama; pelimpahan wewenang semacam itu tidak dibolehkan. Abu Al Khaththab telah memilih pendapat ini. Dan pernyataan ini adalah salah satu dari dua pendapat para mujtahid madzhab Syafi'i. Karena hal ini mengakibatkan pengambilan putusan hukum dan penyelesaian perselisihan menjadi terhenti, karena kedua hakim tersebut berbeda dalam melakukan ijtihad, dan kesimpulan hukum yang diyakininya berbeda satu sama lain.

Kedua; pelimpahan wewenang semacam itu dibolehkan. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, dan ini pendapat yang *ashah*, insya Allah ﷻ, karena hakim boleh mengangkat hakim pengganti di daerah yang menjadi wilayah kerjanya, sehingga di wilayah kerja tersebut terdapat dua hakim, oleh sebab itu di satu wilayah kerja tersebut boleh terdapat dua hakim utama.

Alasan lain kekuasaan yudikatif itu tujuannya adalah memutuskan perselisihan dan memberikan suatu hak terhadap pemiliknya. Dan tujuan ini telah tercapai, karena hakim pengganti menyerupai hakim utama. Alasan lain, hakim boleh mengangkat dua hakim pengganti dalam melaksanakan satu kewenangan, apalagi imam, karena pelimpahan kewenangan dari imam sangat kuat kedudukannya.

Pernyataan para mujtahid madzhab Syafi'i, "pelimpahan satu kewenangan terhadap dua hakim atau lebih akan mengakibatkan pengambilan putusan hukum menjadi terhenti" tidak benar, karena setiap hakim mengadili perkara di antara kedua pihak yang berselisih melalui ijtihadnya untuk mencapai tujuan tersebut, dan hakim lain tidak boleh menentang hasil ijtihadnya dan tidak boleh membatalkan keputusannya dalam menjawab masalah yang bertentangan dengan ijtihadnya.

Pasal: Tatkala imam memberikan pernyataan, "Siapa yang memeriksa perkara hukum yang berasal dari si fulan dan si fulan, maka aku melimpahkan kewenangan mengadili perkara tersebut kepadanya", maka pelimpahan kewenangan terhadap orang yang memeriksa perkara tersebut tidak sah. Karena dia menggantungkan pelimpahan kewenangan tersebut dengan syarat tertentu, dan sudah barang tentu

kewenangan mengadili perkara tersebut tidak dimiliki oleh salah seorang dari mereka.

Namun, ada kemungkinan pelimpahan kewenangan mengadili perkara terhadap orang yang memeriksa perkara tersebut sah. Karena Nabi ﷺ bersabda, "*Panglima perang kalian adalah Zaid, lalu jika dia terbunuh, maka panglima perang kalian adalah Ja'far, lalu jika dia terbunuh, maka panglima perang kalian adalah Abdullah bin Rawahah.*"

Jadi, beliau menggantungkan kewenangan menjadi panglima perang dengan syarat tertentu, maka demikian juga dengan kewenangan mengadili perkara.

Jika imam memberikan pernyataan, "Aku mengangkat si fulan dan si fulan, maka siapapun dari mereka yang memeriksa perkara hukum, maka dia adalah penggantiku (dalam melaksanakan kewenangan mengadili perkara).", kewenangan mengadili perkara tersebut sah bagi orang yang memeriksa perkara hukum dari mereka, karena dia telah memberikan kewenangan mengadili perkara terhadap mereka berdua sekaligus.

Pasal: Imam tidak boleh melimpahkan kewenangan mengadili perkara terhadap seseorang dengan syarat dia memberi keputusan perkara dengan mengikuti madzhab tertentu. Ini adalah madzhab Syafi'i. Dan menurut sepengetahuanku tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Karena Allah ﷻ berfirman, "*..., Maka berilah Keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil, ...*" (Qs. Shaad [38]).

Dan keputusan perkara yang adil (*haq*) tentunya tidak hanya ditemukan dalam sebuah madzhab, namun kadang hakim menemukan keputusan perkara yang adil di luar madzhab tersebut. Jadi, jika imam melimpahkan wewenang terhadapnya dengan disertai persyaratan

tersebut, maka persyaratan tersebut batal, sedangkan dalam masalah batalnya pelimpahan kewenangan mengadili perkara tersebut ada dua pendapat para mujtahid madzhab, sesuai dengan sejumlah persyaratan yang batal dalam akad jual beli.

Pasal: Jika imam melimpahkan kewenangan terhadap seseorang untuk mengangkat hakim, maka pelimpahan wewenang tersebut dibolehkan, karena imam memiliki kewenangan mengangkat hakim, maka dia juga memiliki kewenangan penunjukan wakil dalam mengangkat hakim, sama seperti jual beli.

Jika imam melimpahkan kewenangan terhadapnya untuk memilih hakim, maka pelimpahan wewenang itu dibolehkan, dan dia tidak boleh memilih dirinya sendiri, orang tua maupun anaknya, sebagaimana kalau imam mewakilkan terhadapnya dalam urusan zakat untuk melaksanakan tugas apapun, maka dia tidak boleh mengambil untuk dirinya dan memberikannya kepada kedua orang tersebut.

Ada kemungkinan dia dibolehkan memilih mereka berdua, jika keduanya orang yang patut untuk menerima kekuasaan tersebut, karena mereka berdua termasuk ke dalam orang yang mana dia diberikan kebebasan dari imam untuk memilih secara umum, disamping mereka cakap melaksanakan kekuasaan tersebut, sehingga mereka menyerupai orang lain.

Pasal: Hakim tidak dibolehkan memberi keputusan hukum untuk dirinya sendiri, sebagaimana dia tidak dibolehkan memberi kesaksian untuk dirinya sendiri. Jadi, jika dia menghadapi persoalan hukum bersama sebagian orang, maka dia boleh mengajukan persoalan hukumnya terhadap sebagian hakim

penggantinya atau sebagian penduduk yang berada di wilayah kekuasaannya.

Karena Umar pernah mengajukan persoalan hukumnya bersama Ubay terhadap Zaid, dan mengajukan persoalan hukumnya bersama seorang lelaki Irak terhadap Syuraih. Ali mengajukan persoalan hukumnya bersama seorang keturunan Yahudi terhadap Syuraih, dan Utsman mengajukan persoalan hukumnya bersama Thalhah terhadap Jubair bin Math'am.

Lalu jika kedua orang tua hakim, anaknya atau siapa saja yang persaksiannya untuknya tidak dapat diterima, dihadapkan pada persoalan hukum, maka dalam masalah ini ada dua pendapat para mujtahid madzhab. *Pertama*; putusan hukum untuknya dalam persoalan hukum tersebut tidak boleh dilakukan oleh dirinya, jika hakim memberi putusan hukum untuknya, maka putusan hukumnya tidak dapat dilaksanakan. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Syafi'i.

Karena persaksian hakim untuknya tidak dapat diterima, sehingga putusan hukum hakim untuknya tidak dapat dilaksanakan, sama seperti putusan hukum untuk dirinya.

Kedua; putusan hukumnya dapat dilaksanakan. Abu Bakar telah memilih pendapat ini. Ini adalah pendapat Abu Yusuf, Ibnu Al Mundzir dan Abu Tsaur. Karena putusan hukum tersebut adalah putusan hukum untuk selain dirinya, yang menyerupai orang lain.

Berdasarkan pendapat yang pertama, ketika mereka menghadapi persoalan hukum, maka yang memberi keputusan perkara di antara mereka adalah imam, hakim lain atau sebagian hakim penggantinya. Jadi, jika perselisihan terjadi di antara kedua orang tuanya, kedua anaknya, atau orang tua dan anaknya, maka dia tidak dibolehkan memberi putusan di antara mereka menurut salah satu dari dua pendapat tersebut. Karena persaksian hakim untuk salah seorang

dari mereka atas yang lain tidak dapat diterima, sehingga dia tidak boleh memberi putusan di antara mereka. sebagaimana kalau pihak yang berselisih dengannya adalah orang lain.

Sedangkan menurut pendapat yang lain, hakim boleh memberi putusan di antara mereka. Ini adalah pendapat sebagian para mujtahid madzhab Syafi'i. Karena persoalan hukum tersebut di hadapannya memiliki kedudukan yang sama. Sehingga kecurigaan adanya keberpihakan menjadi hilang, karena mereka berdua menyerupai orang lain.

Pasal: Tatkala dua orang mengajukan persoalan hukum terhadap seseorang, lalu mereka berdua memohon kepadanya untuk memberi keputusan perkara di antara mereka, dan mereka berdua siap menerima keputusannya, sementara dia termasuk golongan yang patut mengadili perkara, lalu dia memberi keputusan perkara di antara mereka, maka pengajuan persoalan hukum semacam itu dibolehkan, dan putusan yang diberikannya mengikat mereka berdua. Demikian Abu Hanifah berpendapat.

Sementara Syafi'i memiliki dua pendapat. *Pertama*; putusan hukumnya tidak mengikat mereka berdua kecuali mereka dapat menerima putusan hukum tersebut, karena putusan hukumnya akan bersifat mengikat jika disertai sikap menerima putusan hukum tersebut, dan sikap menerima itu tidak akan ada kecuali setelah mengetahui putusan hukum yang diberikannya.

Menurut kami, masalah tersebut sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Syuraih, "Bahwasanya Rasulullah ﷺ berkata padanya, '*Sesungguhnya Allah itulah yang mempunyai nama Al Hakam, lalu mengapa kamu dinamai Abu Al Hakam?*', dia menjawab, 'Sesungguhnya kaumku tatkala terlibat perselisihan dalam suatu perkara,

mereka selalu menemuiku, lalu aku memberi keputusan perkara di antara mereka, dan kedua kelompok yang berselisih menerima keputusanku', beliau bertanya, '*Alangkah tidak baiknya nama panggilan ini, lalu siapa anak tertuamu?*, dia menjawab, 'Syuraih', beliau bersabda, '*Kamu adalah Abu Syuraih.*" An-Nasa`i telah mempublikasikannya[96].

Diriwayatkan dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Siapa yang memberi keputusan perkara di antara dua orang, yang mana mereka berdua dapat menerima keputusannya, lalu dia tidak memberi keputusan yang adil di antara mereka, maka dia seorang yang dilaknat.*"[97].

Kalau saja keputusan hukum yang diberikannya tidak mengikat mereka berdua, maka kecaman terhadap dirinya ini tidak akan pernah muncul. Alasan lain, Umar dan Ubay mengajukan persoalan hukum mereka terhadap Zaid, Umar memperkarakan seorang badui arab kepada Suraih, sebelum dia mengangkatnya sebagai hakim, dan Utsman dan Thalhah mengajukan persoalan hukumnya terhadap Jubair bin Muth'Ahmad, dan mereka semua bukan hakim.

Lalu jika muncul pertanyaan, "Umar dan Utsman adalah kepala pemerintahan. Jadi, tatkala mereka melimpahkan wewenang memutuskan perkara terhadap seseorang, maka statusnya berubah menjadi hakim.", kami dapat menjawab, "Tidak pernah diriwayatkan dari mereka keterangan kecuali hanya rela menerima keputusan perkara yang diberikannya." Dengan demikian, dia tidak secara otomatis menjadi hakim.

---

96 An-Nasa`i meriwayatkannya dalam *Adabul Qudhat* (Etika Hakim) (8/ 5402), Al Bukhari dalam *Al Adab Al Mufrid* (881), Al Baihaqi *As-Sunan* (10/ 145), sanadnya sangat baik.

97 Lihat *Talkhishul Habir* (4/ 212), dengan redaksi yang sama.

Argumentasi yang telah mereka kemukakan terbantahkan dengan masalah tatkala seseorang rela dengan usaha yang dijalankan wakilnya, usaha itu mengikatnya sebelum dia mengetahui usahanya.

Jika memang keputusannya bersifat mengikat, maka tidak dibolehkan membatalkan keputusannya, selama keputusan hakim yang memiliki kewenangan mengadili perkara tersebut tidak dibatalkan dengan keputusan tersebut. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Hakim berhak membatalkan keputusannya jika bertentangan dengan pendapat hukumnya. Karena memberi keputusan perkara itu merupakan tugas resmi hakim. Jadi, dia memiliki kewenangan membatalkannya, sama seperti tugas resmi yang ditangguhkan bagi dirinya."

Menurut kami, bahwasanya keputusan perkara ini adalah keputusan yang sah serta mengikat, sehingga tidak dibolehkan membatalkan keputusan tersebut, karena keputusan yang bertentangan dengan pendapat hukumnya, sama seperti keputusan seseorang yang memiliki kewenangan mengadili perkara.

Argumentasi yang telah mereka kemukakan tidak benar, sebab keputusannya mengikat kedua pihak yang berselisih, lalu bagaimana mungkin keputusan itu dihentikan? Kalau memang benar demikian, maka dia memiliki kewenangan membatalkan keputusannya, sekalipun tidak bertentangan dengan pendapat hukumnya. Dan kami tidak dapat menerima kalau keputusan hukum tersebut tertahan dalam tugas-tugas resmi.

Jika keputusannya sah serta mengikat, maka masing-masing dari kedua pihak yang berselisih dibolehkan untuk menarik kembali keputusannya sebelum dia melaksanakan keputusan tersebut, karena keputusan tersebut tidak memiliki kekuatan hukum tetap kecuali dia rela menerima keputusan tersebut, sehingga penarikan kembali keputusan

tersebut menyerupai kasus kalau seseorang menarik kembali penunjukan wakil sebelum bekerja.

Jika dia menarik kembali keputusannya setelah memulai melaksanakan keputusan tersebut, maka dalam masalah ini ada dua pendapat para mujtahid madzhab. *Pertama*; dia dibolehkan melakukan hal tersebut, karena pelaksanaan keputusan tersebut belum final, maka penarikan kembali keputusan tersebut menyerupai sebelum memulai melaksanakan keputusan tersebut. *Kedua*; dia tidak dibolehkan melakukan hal tersebut, karena penarikan keputusan tersebut mengakibatkan masing-masing dari kedua belah pihak tatkala dia memperhatikan keputusan tersebut tidak sesuai dengan keinginannya, maka dia pasti menariknya kembali, sehingga tujuan pemberian keputusan tersebut hilang.

Pasal: Al Qadhi berkata, "Keputusan seseorang yang diminta memberi keputusan oleh mereka dalam semua perkara bersifat mengikat, kecuali empat perkara, pernikahan, *li'an*, tuduhan berbuat zina, dan qishash, karena keputusan perkara-perkara ini memiliki keistimewaan dibanding perkara lainnya, sehingga hanya imam dan penggantinya yang ditunjuk menggantikan posisinya yang berhak mengadili keempat perkara tersebut."

Abu Al Khaththab berpendapat, "Indikasi yang tampak dari pernyataan Ahmad adalah bahwasanya keputusannya dalam keempat perkara tersebut bersifat mengikat." Para mujtahid madzhab Syafi'i memiliki dua pendapat yang sama seperti kedua pendapat ini.

Tatkala hakim ini membuat surat tentang keputusannya untuk salah seorang hakim dari sejumlah hakim kaum muslimin, maka dia harus menerimanya dan mengeksekusi keputusan dalam suratnya tersebut, karena dia adalah hakim yang segala keputusannya bersifat

mengikat, sehingga suratnya harus diterima, sama seperti hakim yang ditunjuk menggantikan posisi imam.

1878 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Hakim boleh memberi keputusan perkara terhadap pihak yang tidak hadir, jika keputusan tersebut berhak dijatuhkan kepadanya."

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, bahwasanya jika seseorang menggugat hak tertentu yang wajib dipenuhi oleh seseorang yang tidak hadir yang berada di daerah lain, dan dia memohon pada hakim untuk mendengar keterangan saksi dan memberi keputusan sesuai dengan keterangan saksi tersebut, maka hakim harus mengabulkan permohonannya, jika semua persyaratan pemberian keputusan tersebut terpenuhi.

Demikian Syubramah, Malik, Al Auza'i, Al Laits, Suwar, Abu Ubaid, Ishaq dan Ibnu Al Mundzir berpendapat. Sedangkan Syuraih tidak sependapat (dengan mereka) yang membolehkan penetapan keputusan perkara atas pihak yang tidak hadir. Pendapat serupa diriwayatkan dari Ahmad. Demikian Ibnu Abi Laila, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para mujtahid madzhabnya berpendapat.

Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Al Qasim dan Asy-Sya'bi. Hanya saja Abu Hanifah menyatakan pendapat, "Jika dia ada pihak yang berselisih yang hadir, seperti wakil atau pembantunya, keputusan perkara yang dijatuhkan kepadanya tersebut telah mencukupi."

Mereka memperkuat pendapatnya dengan hadits yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwasanya beliau berkata pada Ali, "*Jika dua orang memohon pertimbangan hukum terhadapmu, maka janganlah kamu memberi keputusan untuk pihak pertama, sampai*

dengan kamu mendengar penjelasan pihak lain, karena kamu harus mengerti keputusan apa yang hendak kamu berikan.", At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits hasan *shahih*"[98].

Alasan lain, keputusan tersebut adalah keputusan hanya untuk salah seorang dari kedua pihak yang berselisih saja, sehingga keputusan tersebut tidak mencukupi. Sebagaimana kalau pihak lain ada di daerah tersebut. Alasan lain, pihak yang tidak hadir, bisa saja memiliki bukti yang membatalkan keterangan saksi, dan menyatakannya cacat, sehingga keputusan hukum tersebut yang dijatuhkan kepadanya tidak memenuhi persyaratan.

Menurut kami, "Bahwasanya Hindun mengadu, 'Wahai Rasulullah sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang lelaki yang pelit, dia tidak pernah memberiku nafkah yang cukup bagiku dan anakku?', beliau lalu memutuskan, '*Ambilah biaya hidup yang cukup bagimu dan anakmu dengan cara yang baik.*" (*Muttafaq 'Alaih*).

Jadi, beliau memberi keputusan untuknya, tanpa kehadiran Abu Sufyan. Alasan lain, pihak penggugat ini memiliki keterangan saksi yang dapat diterima serta adil, jadi pemberian keputusan berdasarkan keterangan tersebut telah mencukupi. Sebagaimana kalau pihak yang berselisih hadir. Dan Abu Hanifah telah sepakat dengan kami dalam hal dapat diterimanya keterangan saksi. Alasan lain, pengambilan keputusan yang ditunda hingga ada permohonan dari pihak penggugat itu jika pihak tergugat hadir, pengambilan keputusan itu lebih penting untuk dahulukan jika dia tidak hadir, sama seperti mengabulkan permohonan mendengarkan keterangan saksi.

Sedangkan hadits yang menjadi pegangan mereka, menurut kami, tatkala dua orang memohon pertimbangan hukum terhadap Ali,

---

[98] Ahmad dalam *Musnad* karyanya (10/ 143, 150), Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (10/ 137).

tidak boleh mengambil keputusan sebelum mendengar penjelasan mereka berdua. Pernyataan ini memberikan indikasi bahwa kedua pihak yang berselisih sama-sama hadir, pihak yang hadir kedudukannya berbeda dengan pihak yang tidak hadir, karena keterangan saksi atas pihak tergugat yang hadir tidak dapat diterima kecuali disampaikan di hadapannya, sedangkan pihak tergugat yang tidak hadir sebaliknya.

Abu Hanifah telah menentang sumber yang menjadi landasan pendapatnya sendiri, karena dia menyatakan, "Tatkala seorang perempuan datang, lalu dia mengklaim bahwasanya dia mempunyai suami yang tidak hadir (bepergian jauh), dan dia memiliki kekayaan yang ada di tangan seseorang, sementara dia membutuhkan nafkah, lalu seseorang tersebut mengakui klaimnya tersebut terhadapnya, maka hakim boleh menjatuhkan keputusan memberi nafkah yang dibebankan kepadanya."

Kalau seseorang menggugat pihak yang hadir, bahwasanya dia telah membeli barang yang mengandung *syuf'ah* dari pihak yang tidak hadir, dan dia mampu mendatangkan saksi tentang pembelian tersebut, maka hakim boleh memberi keputusan untuknya terkait adanya jual beli dan pengambil alihan hak secara paksa melalui akad syuf'ah.

Kalau pihak tergugat meninggal dunia, tiba-tiba ahli warisnya datang, atau kuasa hukum (wakil) pihak yang tidak hadir datang, dan pihak penggugat mampu mendatangkan saksi terkait gugatannya tersebut, maka hakim boleh memberi keputusan untuknya terkait gugatannya tersebut.

Jika memang pengambilan keputusan harus demikian, maka jika pihak yang tidak hadir telah datang sebelum pengambilan keputusan, maka pengambilan keputusan itu menunggu kehadirannya. Lalu jika para saksi telah keluar, maka hakim tidak langsung menjatuhkan keputusan kepadanya. Jika dia meminta penangguhan pengambilan

keputusan kepada hakim, maka hakim boleh menangguhkannya hingga tiga hari, lalu dia dapat membuktikan kecacatan para saksi (pengambilan keputusan tidak dapat dilanjutkan), jika tidak demikian, maka hakim langsung menjatuhkan keputusan kepadanya.

Jika seseorang mengklaim telah membayar utang atau telah dibebaskan dari kewajibannya, lalu pihak tergugat memiliki saksi, maka dia bebas dari kewajiban, jika tidak demikian maka pihak penggugat bersumpah, dan hakim memberi keputusan untuknya.

Jika pihak yang tidak hadir telah datang setelah pengambilan keputusan, lalu dia menyatakan para saksi tersebut cacat akibat melakukan suatu perkara, yang terjadi sebelum memberi kesaksian, maka keputusan tersebut batal.

Sedangkan jika dia menyatakan mereka cacat akibat melakukan suatu perkara, yang terjadi setelah memberi kesaksian, maka keputusan tersebut tidak batal, dan hakim tidak boleh menerima pernyataannya tersebut, karena ada kemungkinan perbuatan yang mengakibatkan mereka cacat terjadi setelah pengambilan keputusan, sehingga hal itu tidak mencederai keputusan tersebut.

Jika pihak tergugat memohon penangguhan, maka hakim boleh menangguhkannya hingga tiga hari. Lalu, jika dia menyatakan mereka cacat (maka keputusan batal), jika tidak demikian maka keputusan tersebut telah mengikat. Jika tergugat mengklaim telah membayar utang atau dibebaskan dari kewajibannya, lalu dia memiliki saksi terkait pengakuannya tersebut (maka dia bebas), jika tidak maka pihak lain bersumpah, dan keputusan tersebut bersifat mengikat.

Pasal: Hakim tidak boleh menjatuhkan keputusan kepada pihak yang tidak hadir, kecuali dalam persoalan yang berhubungan dengan hak manusia. Sedangkan dalam

persoalan *hudud* yang menjadi hak Allah ﷻ, dia tidak boleh menjatuhkan keputusan kepadanya, karena perkara tersebut dibangun berdasarkan prinsip kemudahan dan pengampunan.

Jadi, jika saksi dapat membuktikan pencurian kekayaan oleh pihak yang tidak hadir, maka hakim boleh menjatuhkan keputusan yang berhubungan dengan kekayaan saja tanpa hukuman potong tangan.

Pasal: Jika ada saksi yang membuktikan kebenaran perbuatan pihak yang tidak hadir atau perbuatan pihak yang belum mukalaf (balig berakal), seperti anak-anak dan orang gila, maka pihak penggugat tidak dituntut bersumpah besertaan dengan saksi tersebut, menurut riwayat yang paling masyhur dari kedua riwayat tersebut, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Saksi itu menjadi hak bagi pihak penggugat dan sumpah itu menjadi hak pihak tergugat.*"

Alasan lain, saksi tersebut adalah saksi yang adil, sehingga tidak harus ada sumpah bersertaan dengan adanya saksi tersebut. Sebagaimana kalau saksi tersebut dapat membuktikan kebenaran perbuatan pihak tergugat yang hadir.

Riwayat Kedua; pihak penggugat dituntut bersumpah besertaan dengan saksi tersebut. Ini adalah pendapat Imam Syafi'i. Karena ada kemungkinan pihak penggugat menuntut pengembalian sesuai tuntutan yang telah dibuktikan oleh saksi, atau dia menuntut pihak tergugat menyerahkan barang yang telah dibuktikan oleh saksi. Padahal kalau tergugat hadir, lalu penggugat mengajukan gugatan tersebut, pasti sumpah tersebut wajib dilaksanakan.

Jadi, tatkala sumpah itu sulit dilakukan oleh pihak tergugat, karena ketidakhadirannya atau karena belum mukalaf, maka hakim wajib menggantikan posisinya dalam menuntut sumpah yang dapat menguatkan gugatannya, karena hakim dituntut bersikap hati-hati dalam

menangani hak anak-anak, orang gila dan pihak yang tidak hadir, karena masing-masing dari mereka tidak dapat memberikan penjelasan (jawaban) melalui dirinya sendiri. Inilah (sumpah penggugat disertai saksi) bagian dari sikap kehati-hatian.

Pasal: Kesimpulan yang tampak dari pernyataan Al Khiraqi, bahwasanya jika keputusan menyerahkan barang telah dijatuhkan kepada pihak yang tidak hadir, maka barang tersebut harus diserahkan terhadap pihak penggugat. Dan jika keputusan membayar utang telah dijatuhkan kepada pihak yang tidak hadir, dan dia ditemukan memiliki kekayaan, maka utangnya dibayar dari kekayaan tersebut.

Karena Al Khiraqi memberi komentar terkait riwayat Harb yang berhubungan dengan kasus seseorang yang mengajukan saksi, bahwasanya dia berhak mendapatkan bagian dari tanah ladang yang berada di tangan sekelompok kaum, lalu mereka menutup diri darinya, "Mereka dituntut membaginya, baik mereka hadir atau tidak hadir, dan hak orang ini diberikan kepadanya, karena haknya dapat dibuktikan melalui keterangan saksi, lalu diserahkan kepadanya. Sebagaimana kalau pihak yang berselisih dengannya hadir."

Namun ada kemungkinan, sama sekali tidak ada yang diberikan kepadanya sampai dengan dia mendatangkan pihak yang menjamin, bahwasanya tatkala pihak yang berselisih dengannya datang, dan membatalkan gugatannya, maka dia wajib menanggung kekayaan yang telah diambilnya.

Tujuannya agar pihak penggugat tidak mengambil kekayaan yang telah diputuskan menjadi miliknya, lalu tiba-tiba pihak yang berselisih dengannya datang, lantas dia membatalkan bukti yang dimilikinya, atau dia mampu mendatangkan saksi yang membuktikan dia

telah membayar utang atau dibebaskan dari kewajibannya, atau dia memiliki barang yang telah dibuktikan oleh saksi, setelah pihak penggugat pergi, menghilang atau meninggal dunia, sehingga kekayaan tergugat hilang secara sia-sia.

Sedangkan indikasi yang tampak dari penjelasan Ahmad adalah pendapat yang pertama, karena dia memberi komentar terkait seseorang yang disisinya ada hewan tunggangan hasil curian, lalu dia berkata, "Hewan yang ada di sisiku ini adalah barang titipan", komentar Ahmad "Jika saksi yang didatangkan menjelaskan bahwa hewan tersebut adalah miliknya, maka hewan tersebut diberikan kepada pihak yang mendatangkan saksi tersebut sampai dengan pemilik barang titipan tersebut datang, lalu dia memberi kepastian mengenai titipan tersebut."

Pasal: Sedangkan pihak tergugat yang bertempat tinggal menetap di daerah tersebut atau tak jauh dari daerah tersebut, jika dia tidak menolak untuk hadir, maka keputusan tidak boleh dijatuhkan kepadanya sebelum dia hadir, menurut pendapat mayoritas ulama.

Para mujtahid madzhab Syafi'i menyatakan satu pandangannya, "Keputusan boleh dijatuhkan kepadanya pada saat dia tidak hadir, karena dia seorang yang tidak hadir, sehingga dia menyerupai seorang yang tinggal jauh dari daerah tersebut."

Menurut kami, masih ada kesempatan meminta kehadirannya, jadi tidak boleh menjatuhkan keputusan kepadanya sebelum meminta kehadirannya, sama seperti tergugat yang bisa menghadiri sidang majelis hakim. Seorang yang tidak bisa menghadiri sidang majelis hakim berbeda dengan seorang yang tinggal jauh dari daerah tersebut, karena tidak ada kesempatan meminta kehadirannya.

Jadi, jika dia menolak untuk hadir di sidang majelis hakim, atau dia mencoba bersembunyi, maka indikasi yang tampak dari penjelasan Ahmad adalah, "Boleh menjatuhkan keputusan kepadanya.", sesuai dengan keterangan yang telah kami utarakan dari Ahmad dalam riwayat Harb.

Abu Thalib telah meriwayatkan dari Ahmad mengenai kasus seorang lelaki yang budaknya dia temukan di sisi seseorang, lalu dia menghadirkan saksi yang menegaskan bahwa budak tersebut adalah budak miliknya, lalu orang yang menyimpan budak tersebut berkata, "Seseorang telah menitipkan budak ini kepadaku.", Ahmad berkomentar, "Ulama Madinah yang menjatuhkan keputusan kepada pihak yang tidak hadir mengatakan, 'Budak tersebut menjadi milik orang yang telah menghadirkan saksi tersebut.', Ini adalah madzhab Hasan.

Ulama Bashrah yang menjatuhkan keputusan kepada pihak yang tidak hadir, menyebutnya orang yang berhalangan hadir, yaitu tatkala seseorang melayangkan gugatan kekayaan sebesar seribu dinar kepada seseorang, lalu pihak tergugat mencoba bersembunyi, maka seorang utusan diutus untuk mendatangi pintu rumahnya, lalu utusan tersebut memanggilnya sebanyak tiga kali, lalu jika dia datang (maka keputusan langsung dijatuhkan kepadanya), jika tidak maka mereka menganggap dia berhalangan hadir, jadi ini memperkuat pendapat ulama Madinah, dan inilah maksud madzhab Hasan."

Asy-Syarif Abu Ja'far dan Abu Al Khaththab telah menuturkan pendapatnya, "Keputusan boleh dijatuhkan kepada pihak yang tidak hadir yang menolak hadir di sidang majelis hakim".

Ini adalah pendapat Imam Syafi'i, karena kehadirannya dan memintanya untuk hadir sulit terwujud, sehingga keputusan boleh dijatuhkan kepadanya, sama seperti seorang yang tidak hadir yang jauh tempat tinggalnya, bahkan penjatuhan keputusan ini lebih tepat, karena

seorang yang tempat tinggalnya jauh dari daerah tersebut berhalangan hadir, sementara orang ini sama sekali tidak memiliki halangan untuk hadir. Sebagian keterangan ini telah kami sampaikan dalam pembahasan terdahulu.

كِتَابُ الْقِسْمَةِ

PEMBAHASAN PEMBAGIAN HAK MILIK BERSAMA

Sumber hukum dalam masalah pembagian hak bersama ini adalah firman Allah ﷻ, "*Dan beritakanlah kepada mereka bahwa Sesungguhnya air itu terbagi antara mereka (dengan unta betina itu); tiap-tiap giliran minum dihadiri (oleh yang punya giliran)*" (Qs. Al Qamar [54]: 28)

"*Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, Maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 8).

Dan sabda Nabi ﷺ, "*Syuf'ah itu hanya berlaku dalam barang yang tidak dapat dibagi-bagi, lalu jika sudah ada batas-batas ukuran yang pasti dan jalan-jalan telah dibebaskan, maka tidak ada hak syuf'ah.*"

"*Nabi pernah membagi tanah Khaibar menjadi delapan bagian*"[99], dan "*Beliau membagi harta rampasan perang.*"

---

[99] Abu Daud meriwayatkannya dalam pembahasan jihad (3/ 2736), dan Ahmad dalam *Musnad* miliknya (3/ 120), namun sanad pegangannya *dha'if.*

Para ulama telah sepakat membolehkan pembagian hak milik bersama. Alasan lain, orang-orang sangat berkepentingan terhadap pembagian hak milik bersama tersebut, agar masing-masing dari para rekanan yang memiliki hak milik tersebut mempunyai kesempatan untuk mengelola sesuai pilihannya, dan terbebas dari keburukan persekutuan dan banyaknya pemilik.

1879 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala dua orang rekanan yang terlibat kepemilikan ruang terbuka (*raba'*) atau lainnya mendatangi hakim, lalu mereka berdua memohon kepada hakim untuk membaginya di antara mereka, masing-masing satu bagian, dan dia menetapkan dalam keputusan perkara tersebut, bahwa keputusan pembagian tanah tersebut di antara mereka berdua atas dasar pernyataan diri mereka bukan berdasarkan keterangan saksi yang bersaksi untuk mereka yang menyatakan kepemilikan mereka."

Jika ketentuannya memang demikian, maka kedua orang rekanan yang terlibat kepemilikan barang apapun, apakah itu ruang terbuka (*raba'*) atau barang sejenis lainnya, *raba'* adalah ruang terbuka yang menjadi bagian dari superblok dan sejenisnya, tatkala memohon kepada hakim untuk membaginya di antara mereka, maka hakim harus mengabulkan permohonan mereka, sekalipun hakim tidak memiliki bukti kepemilikan mereka berdua atas barang tersebut. Demikian Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Jika barang tersebut berupa tanah yang menjadi ruang terbuka yang mereka hubungkan dengan harta warisan, maka hakim tidak boleh mengambil keputusan membaginya sampai dengan kematian tersebut dan para ahli waris benar-benar

terbukti adanya. Karena harta warisan tersebut tetap dianggap milik mayit. Jadi hakim tidak boleh mengambil keputusan membaginya sebagai sikap kehati-hatian menjaga hak milik mayit.

Sedangkan kekayaan selain tanah yang menjadi ruang terbuka, hakim boleh mengambil keputusan membaginya sekalipun itu harta warisan, karena kekayaan selain tanah yang menjadi ruang terbuka itu mudah lapuk dan rusak, sehingga keputusan membaginya dapat memelihara kekayaannya. Demikian juga tanah yang menjadi ruang terbuka yang tidak dikaitkan dengan warisan."

Sementara indikasi yang tampak dari pendapat Imam Syafi'i adalah, "Hakim tidak boleh mengambil keputusan membagi, baik itu kekayaan berupa tanah yang menjadi ruang terbuka ataupun lainnya, selama belum ada bukti kepemilikan mereka.

Karena pembagian barang tersebut berdasarkan pernyataan mereka sendiri, yang kalau sesudah terjadi pembagian tersebut dilaporkan kepada hakim lain, maka mudah saja baginya menetapkan keputusan untuk mereka, dan mungkin juga kekayaan itu milik para pihak selain mereka."

Menurut kami, penguasaan atas barang menunjukkan bukti adanya kepemilikan, dan tidak ada satu pihak pun yang menentang penguasaan mereka atas barang tersebut, sehingga secara lahir penguasaan atas barang tersebut menjadi bukti kepemilikan mereka. Oleh sebab itu, mereka bebas mengelolanya sesuai dengan pilihannya, boleh membelinya dari mereka, menghibahkannya dan menyewakannya.

Argumentasi yang telah diutarakan Syafi'i tertolak tatkala hakim menetapkan dalam keputusannya, "Bahwasanya aku membaginya berdasarkan pengakuan mereka bukan melalui saksi yang bersaksi untuk

mereka terkait kepemilikan mereka, dan setiap pemilik bukti harus bertanggungjawab atas bukti yang disampaikannya."

Dan argumentasi yang telah diutarakan Abu Hanifah tidak benar, karena secara lahir warisan itu adalah milik mereka, dan mayit tidak memiliki hak apapun dalam warisan tersebut, terkecuali dia mempunyai utang, dan ternyata utang tidak ada, dan memang hukum aslinya tidak ada utang. Oleh karena itu, kami menganggap cukup (tidak memerlukan) adanya alasan tersebut dalam pembagian kekayaan selain tanah pekarangan dan kekayaan yang tidak mereka hubungankan dengan warisan.

Pasal: Pembagian barang yang ditaksir menggunakan takaran dan timbangan dari berbagai jenis makanan dan jenis lainnya, hukumnya boleh, karena dibolehkannya pembagian tanah meskipun struktur tanahnya berbeda-beda, mengindikasikan dibolehkannya pembagian suatu jenis barang yang karakteristiknya tidak berbeda dengan sistem yang sudah dikenal.

Baik barang tersebut berupa bebijian, buah-buahan, batu kapur, *al asynan*, bijih besi, bijih timah dan jenis barang padat lainnya. Perasan anggur atau kurma, cuka, susu, mentega, madu, minyak zaitun, manisan (perasan buah yang dikentalkan dengan dimasak) dan jenis barang cair lainnya.

Baik kita mengatakan bahwa pembagian itu adalah jual beli ataupun pemisahan hak milik bersama. Karena menjualnya boleh, dan memisahkannya juga boleh. Namun jika dalam barang tersebut tersimpan bermacam-macam barang, seperti gandum putih, dan enjelai, dan kurma dan anggur, lalu salah seorang dari kedua rekanan itu menuntut pembagian barang tersebut setiap macamnya secara sendiri-

sendiri (terpisah), maka pihak yang menolak pembagian harus dipaksa mengabulkan permohonannya.

Sementara jika dia menuntut pembagiannya berupa barang sesuai dengan standar harganya, maka pihak yang menolak pembagian tidak boleh dipaksa mengabulkan permohonannya. Karena kasus ini merupakan kasus jual beli satu macam barang ditukar dengan satu macam barang yang lain, jadi ini bukan pembagian. Sehingga pihak yang menolak pembagian tidak boleh dipaksa mengabulkan permohonan semacam itu, sama seperti pihak yang bukan rekanan. Namun jika mereka setuju melakukan hal tersebut, maka hal itu dibolehkan. Dan statusnya menjadi jual beli, yang di dalamnya harus mempertimbangkan serah terima sebelum meninggalkan tempat transaksi dalam jual beli barang yang mempertimbangkan persyaratan adanya serah terima dan seluruh persyaratan jual beli lainnya.

Pasal: Lalu jika di antara rekanan itu ada gabungan kepemilikan berupa kain, hewan, perabot rumah tangga, batang pohon yang dikeringkan, tiang, bebatuan, lalu mereka sepakat membaginya, maka hal itu dibolehkan. Karena Nabi ﷺ pernah membagi rampasan perang pada saat perang Badar, perang Hunain, dan perang Khaibar, dan rampasan itu memuat beragam jenis kekayaan.

Baik mereka sepakat membagi setiap jenis barang di antara mereka atau membaginya berupa barang sesuai dengan standar harganya. Jika salah seorang dari kedua rekanan itu menuntut pembagian setiap macam barang secara sendiri-sendiri, sedangkan rekanan yang lain menuntut pembagian macam barang berupa barang sesuai dengan standar harganya, maka didahulukan tuntutan pihak yang

menuntut pembagian macam barang secara sendiri-sendiri, jika pembagian memungkinkan.

Jika salah seorang dari dua rekanan menuntut pembagian, sementara rekanan yang lain menolak, dan barang yang dituntut untuk dilakukan pembagian termasuk kategori barang yang tidak mungkin dibagi kecuali dengan memberi nilai tukar yang setara sebagai gantinya dari jenis yang berbeda, atau harus menggunting kain, yang mana dalam pengguntingannya mengakibatkan nilai jualnya berkurang, harus memecahkan perabot, atau harus mengembalikan nilai tukar, maka pihak yang menolak pembagian tidak harus dipaksa memenuhi tuntutannya.

Jika setiap macam barang dapat dibagi secara sendiri-sendiri, tanpa menimbulkan kerugian dan tidak harus mengembalikan nilai tukar yang setara, maka Al Qadhi berpendapat, "Pihak yang menolak pembagian harus dipaksa memenuhi tuntutannya." Ini adalah indikasi yang tampak dari madzhab Syafi'i. Dan ini adalah pendapat Abu Al Khaththab. Dan sepengetahuanku dalam masalah ini tidak sependapat yang diriwayatkan dari imam kami.

Namun ada kemungkinan pihak yang menolak pembagian tidak harus dipaksa memenuhi tuntutannya. Ini adalah pendapat Ibnu Khairan[100] salah seorang mujtahid madzhab Syafi'i. Karena barang semacam ini hanya dapat dibagi berupa barang sesuai dengan standar harganya, sehingga pihak yang menolak pembagian tidak harus dipaksa memenuhi tuntutannya. Sebagaimana dia tidak dipaksa membagi sejumlah tanah, misalnya orang ini mengambil sebidang tanah dan

---

[100] Abu Ali Al Husain bin Shalih bin Khairan, salah seorang yang mencoba merekontruksi madzhab ini, dia seorang imam yang zuhud, wara', sangat bersih, yang meninggalkan kesenangan duniawi, dari kalangan tokoh besar yang menjadi panutan. Asy-Syaikh Abu Ishaq mengatakan, "Dia pernah ditawari jabatan hakim, namun dia menolaknya" dia wafat hari Selasa 13 Dzul Hijjah 320 H. *Thabaqat Asy-Syafi'iyah* (3/ 271-274).

orang ini mengambil sebidang tanah yang lain, dan sama seperti dua jenis barang yang berbeda.

Tinjauan pendapat pertama, bahwasanya satu jenis barang sama seperti sebidang tanah hunian, dan perbedaan harga satu jenis barang tidak lebih besar dibanding perbedaan harga tanah kawasan hunian yang luas (*dar*) dan tanah di kota besar, karena tanah di kota harganya berbeda-beda, apalagi jika tanah tersebut ditumbuhi sejumlah pepohonan yang beragam, dan karakteristik tanah yang bermacam-macam. *Ad-dar* adalah kawasan superblok (deretan beberapa gedung bertingkat sangat yang besar) dan blok hunian yang sangat sempit, blok hunian baru dan lama.

Kemudian perbedaan ini tidak menghalangi pembagian secara paksa, demikian juga satu jenis barang yang sama. Barang tersebut berbeda dengan sejumlah blok hunian, karena pembagian masing-masing blok hunian secara sendiri-sendiri dapat dilakukan.

Sedangkan dalam masalah barang ini (kain), pembagian setiap ujung kain tersebut atau pembagian sebuah perabot tidak dapat dilakukan secara terpisah.

Jika kain tersebut bermacam-macam jenis, seperti kain dari benang sutra, kain dari benang kapas dan kain dari benang linen, maka kain tersebut seperti beragam jenis barang. Demikian juga seluruh kekayaan lainnya. Dan hewan sama seperti kekayaan lainnya, dan satu jenis hewan itu dapat dibagi. Demikian Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Seorang budak tidak boleh dibagi dengan model pembagian secara paksa, karena manfaatnya beragam, dan tujuan dari kepemilikan budak adalah manfaat akal, agama dan kecerdasannya, sehingga dalam pembagian budak ini tidak mungkin dilakukan pembagian secara adil."

Menurut kami, Nabi ﷺ telah membagi sejumlah budak yang dimerdekakan oleh seorang Anshar pada saat dia sakit menjadi tiga bagian. Alasan lain, budak itu sejenis hewan, yang dapat ditaksir harganya, sehingga dapat dilakukan pembagian, sama seperti jenis hewan lainnya. Argumentasi yang telah dikemukakan Abu Hanifah tidak benar, karena harga budak menghimpun semua manfaat dan tujuan tersebut dan memperhitungkannya, sama seperti seluruh barang yang berbeda jenis lainnya.

Pasal: Pembagian (*Qismah*) adalah pemisahan hak milik dan membedakan salah satu dari dua bagian dari bagian yang lain. Pembagian hak milik bukanlah jual beli. Ini adalah salah satu dari kedua pendapat Imam Syafi'i. Dalam pendapat yang lain, dia menyatakan, "Pembagian hak adalah jual beli". Pendapat ini pernah diceritakan dari Abi Abdillah bin Baththah. Karena salah seorang rekanan menukarkan hak milik yang menjadi bagiannya yakni salah satu dari kedua bagian itu dengan hak milik yang menjadi bagian rekanannya yang lain, yakni bagian yang lain. Pertukaran hak milik ini adalah hakikat dari jual beli.

Menurut kami, pembagian hak tersebut tidak memerlukan pernyataan *tamlik* (penyerahan hak milik), dalam pembagian hak milik ini tidak wajib menggunakan prosedur *syuf'ah*, pembagian hak milik itu bersifat mengikat dengan mengeluarkan undian dan mengukur salah satu dari kedua bagian hak milik itu dengan ukuran bagian yang lain. Sedangkan dalam jual beli kesemua hal itu tidak dibolehkan.

Alasan lain, istilah pembagian hak milik dan regulasinya sudah terpisah dari akad jual beli, jadi kesimpulannya pembagian hak milik bukanlah jual beli, statusnya sama seperti seluruh akad lainnya.

Faedah perbedaan istilah dan regulasi tersebut adalah, jika pembagian hak milik itu bukan akad jual beli, maka pembagian buah-buahan di atas pohon boleh dilakukan dengan prosedur *kharsh* (dugaan dan perkiraan). Barang yang ditakar boleh dibagi dengan timbangan dan barang yang ditimbang boleh dibagi dengan takaran.

Boleh meninggalkan tempat akad sebelum serah terima dalam barang yang mempertimbangkan persyaratan serah terima dalam akad jual beli. Dia tidak melanggar sumpah jika dia menyatakan sumpah "tidak akan menjual" dengan melakukan pembagian hak milik. Dan jika tanah pekarangan itu atau separuhnya menjadi tanah wakaf, maka boleh membaginya.

Jika kita mengatakan "Pembagian hak milik itu adalah akad jual beli", maka semua regulasi itu menjadi terbalik. Ini jika pembagian hak milik itu terbebas dari pemberian nilai tukar, jika dalam pembagian hak milik itu ada unsur pemberian nilai tukar, maka pembagian hak milik itu menjadi jual beli, karena pihak yang memberikan nilai tukar menyerahkan kekayaan sebagai pengganti dari barang yang diperolehnya yakni kekayaan milik rekanannya, dan pemberian nilai tukar ini adalah jual beli.

Jadi, jika mereka berdua melakukan pembagian hak milik dengan prosedur semacam itu dalam barang wakaf, maka tidak dibolehkan, karena penjualan harta wakaf tidak dibolehkan.

Jika sebagian tanah wakaf, dan sebagian tanah yang bebas dijual, sementara pemberian nilai tukar dari pihak pemilik tanah yang bebas dijual, jual beli model ini tidak dibolehkan, karena dia membeli sebagian tanah wakaf, lalu jika dia termasuk golongan yang memberi wakaf, maka jual beli model itu dibolehkan, karena mereka membeli sebagian tanah yang bebas dijual, dan pembelian tanah bebas tersebut hukumnya boleh.

Pasal: Persaksian dari pihak pembagi terkait pembagian hak milik dapat diterima jika dia bekerja secara sukarela, dan tidak dapat diterima jika dia menerima upah sebagai bayaran dia bekerja. Demikian Al Isthakhri berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Persaksiannya dapat diterima, walaupun dia menerima upah sebagai bayaran dia bekerja, karena kecurigaan berbuat tidak adil tidak melekat pada dirinya. Sehingga pernyataannya dapat diterima, sama seperti pernyataan wanita yang bekerja menyusui". Syafi'i berpendapat, "Persaksiannya tidak dapat diterima, karena dia bersaksi atas pekerjaannya sendiri, yang masih perlu memastikan apakah perbuatannya tersebut sudah adil. Sehingga persaksiannya tidak dapat diterima, sama seperti persaksian hakim telah dicopot dari jabatannya yang bersaksi atas keputusannya."

Menurut kami, bahwasanya dia bersaksi terkait sesuatu yang sama sekali tidak ada keuntungan yang diperolehnya. Sehingga pernyataannya dapat diterima sama seperti saksi lain. Dan jika dia menerima upah sebagai bayaran dia bekerja, maka persaksiannya tidak dapat diterima, karena dia seorang yang patut dicurigai berbuat tidak adil, karena pernyataannya tersebut memberikan kepastian dirinya berhak memperoleh upah, ini adalah sebuah keuntungan, sehingga persaksiannya menguntungkan dirinya. Pernyataan Syafi'i, "Bahwasanya masih perlu memastikan apakah perbuatannya sudah adil", sudah terjawab, dan kami tidak dapat menerima pernyataan yang mereka telah mereka utarakan dalam persoalan pengambilan keputusan hukum.

1880. Masalah: Abu Al Qasim berkata: Kalau salah seorang dari kedua rekanan meminta rekanannya mengambil bagian hak milik yang menjadi bagiannya masing-masing, lalu dia menolak, maka hakim boleh

memaksanya agar mengabulkan permohonannya tersebut, jika hakim memiliki bukti kepemilikan mereka, barang semacam itu dapat dibagi, dan mereka masih dapat mengambil manfaatnya setelah dilakukan pembagian.

Sedangkan jika salah seorang dari dua rekanan menuntut pembagian hak milik, lalu rekanan yang lain menolak tuntutannya, maka masalah tersebut tidak lepas dari dua hal.

Pertama; pihak yang menolak harus dipaksa melakukan pembagian hak tersebut. Hal ini jika tiga persyaratan terpenuhi. *Syarat Pertama*; hakim memiliki bukti saksi yang menetapkan kepemilikan mereka berdua. Karena dalam pembagian secara paksa ini menyimpan keputusan yang dijatuhkan kepada pihak yang menolak pembagian hak milik dari kedua rekanan tersebut.

Jadi, keputusan tersebut tidak akan memiliki kekuatan hukum tetap kecuali disertai bukti yang menetapkan adanya kepemilikan pihak yang berselisih dengannya, berbeda ketika dalam keadaan setuju, maka hakim tidak menjatuhkan keputusan kepada salah seorang dari kedua rekanan tersebut, tetapi hakim menetapkan pembagian hak milik mereka berdasarkan pernyataan mereka dan persetujuan mereka.

Syarat Kedua; dalam pembagian hak milik tersebut tidak mengandung kerugian. Jadi, jika mengandung kerugian, maka pihak yang menolak pembagian hak milik tidak boleh dipaksa, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Jangan berbuat sesuatu yang merugikan diri sendiri dan jangan berbuat sesuatu yang merugikan orang lain*" (HR. Ibnu Majah).

Malik telah meriwayatkannya dalam *Muwaththa* karyanya berupa hadits *mursal*, dalam redaksi lain, "Bahwasanya Rasulullah ﷺ menetapkan, '*Jangan berbuat sesuatu yang merugikan diri sendiri dan jangan berbuat sesuatu yang merugikan orang lain.*"

Syarat Ketiga; sejumlah bagian dapat dibagi secara berimbang, tanpa ada sesuatu yang terambil bersamaan dengan pembagian hak tersebut. Jadi, jika hal tersebut tidak dapat dilakukan, maka pihak yang menolak pembagian hak milik tersebut tidak dapat dipaksa, karena pembagian hak milik tersebut berubah status menjadi jual beli, dan salah seorang dari kedua pihak yang melakukan akad jual beli tidak dapat dipaksa agar melakukan jual beli.

Contohnya sebidang tanah harganya seratus, di permukaannya ada pepohonan atau sumber air yang harganya jika ditotal sama dengan dua ratus, lalu jika sewaktu tanah itu dibuat satu bagian, maka tanah tersebut setara dengan sepertiga bagian, sehingga perlu ditaruh bersama bagian tanah tersebut yang ada sumber air atau pepohonan tersebut sebesar lima puluh, yang mana pihak yang bagian hak miliknya tidak pernah muncul sumber air atau pepohonan harus mengembalikannya ke bagian tanah yang ada sumber air atau pepohonan, agar sumber air dan pepohonan itu terbagi menjadi dua bagian yang sama. Jadi, pembagian tanah semacam ini adalah jual beli.

Apakah kamu tidak pernah mengetahui, bahwasanya seseorang yang mengambil bagian tanah, benar-benar telah menjual bagian miliknya yakni pepohonan atau sumber air dengan uang yang telah dia terima. Dia tidak dapat dipaksa agar melakukan jual beli, sesuai firman Allah ﷻ, "*..., kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu, ...*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 29).

Jadi, tatkala ketiga persyaratan tersebut telah terpenuhi, maka pihak yang menolak pembagian hak milik dari kedua rekanan tersebut dapat dipaksa melakukan pembagian hak milik tersebut, karena pembagian hak milik tersebut menyimpan tujuan menghilangkan kerugian akibat gabungan kepemilikan (*syirkah*) dari mereka berdua, dan mendatangkan keuntungan bagi mereka.

Karena bagian masing-masing dari kedua rekanan itu tatkala dapat dibedakan satu sama lain, maka dia bebas mengelolanya sesuai dengan pilihannya, dan dia memiliki peluang untuk memperbaharui tanaman, membuat bangunan, berladang, membuat saluran air, menyewakan dan meminjamkan. Kesemua itu tidak mungkin dapat dilakukan ketika kepemilikan gabungan masih menyertainya. Sehingga, pihak lain harus dipaksa agar memenuhi tuntutannya, sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Jangan berbuat sesuatu yang merugikan diri sendiri dan jangan berbuat sesuatu yang merugikan orang lain.*"

Jika ketentuan pembagian hak milik tersebut mesti semacam ini, maka para ulama berbeda pendapat tentang kerugian yang mencegah pembagian hak milik. Menurut pendapat Al Khiraqi, kerugian yang mencegah pembagian hak milik itu adalah sesuatu yang mana salah seorang dari kedua rekanan tidak dapat mengambil manfaat dari bagian miliknya dengan disertai sesuatu tersebut, sebagaimana dia dapat mengambil manfaatnya di saat masih ada gabungan kepemilikan. Contohnya di antara mereka terlibat kepemilikan blok hunian yang sangat kecil, yang jika dibagi, maka masing-masing dari kedua rekanan itu mendapatkan blok hunian yang sempit, yang tidak dapat diambil manfaatnya.

Kalau tempat tersebut dapat diambil manfaatnya untuk sesuatu selain blok hunian, dan tidak dapat diambil manfaatnya sebagai blok hunian, maka dia juga tidak dapat dipaksa agar diadakan pembagian. Karena hal tersebut merupakan kerugian yang posisinya sama seperti bentuk penghilangan manfaat.

Pendapat yang berbeda diriwayatkan dari Ahmad, "Sesuatu yang mencegah pembagian hak milik adalah berkurangnya nilai jual (harga) bagian hak milik salah seorang dari kedua rekanan tersebut akibat pembagian hak milik tersebut jauh dari harga saat masih ada gabungan

kepemilikan, baik mereka itu dapat mengambil manfaatnya setelah dibagi-bagi atau tidak".

Al Qadhi berkata, "Ini adalah indikasi yang tampak dari penjelasan Ahmad, karena dia menyatakan dalam riwayat Al Maimuni, 'Tatkala sebagian mereka menuntut pembagian hak milik dan sebagian yang lain menolak pembagian hak milik, maka jika dalam pembagian hak milik tersebut menimbulkan dampak berkurangnya nilai jual barang tersebut, maka solusinya barang itu harus dijual.', jadi dia lebih mempertimbangkan aspek berkurangnya nilai jual barang."

Ini adalah indikasi yang tampak dari penjelasan Syafi'i. Karena berkurangnya harga jual barang adalah bentuk kerugian, dan kerugian tersebut secara syara' harus dihilangkan.

Malik berpendapat, "Pihak yang menolak pembagian hak harus dipaksa, sekalipun dia menerima kerugian, karena dianalogikan dengan sesuatu yang tidak mengandung kerugian", namun pernyataannya ini tidak benar karena sabda Nabi ﷺ menyatakan, "*Jangan berbuat sesuatu yang merugikan diri sendiri dan jangan berbuat sesuatu yang merugikan orang lain.*"

Alasan lain, karena dalam pembagian hak miliknya tersebut mengandung kerugian, sehingga dia tidak dapat dipaksa agar memenuhi tuntutannya melakukan pembagian hak milik, seperti pembagian sebuah intan berlian dengan cara memecahkannya menjadi beberapa bagian. Alasan lain, dalam pembagian hak milik tersebut mengandung perusakan kekayaan. Padahal Nabi ﷺ telah melarang perusakan kekayaan. Dan menganalogikannya dengan sesuatu yang tidak mengandung kerugian tidak benar, karena di antara kedua hal tersebut ada perbedaan.

Jadi, jika salah seorang dari kedua rekanan itu menerima kerugian akibat pembagian hak milik tersebut, sementara rekanan yang

lain tidak, seperti dua orang yang mana mereka terlibat kepemilikan blok hunian, salah seorang dari mereka berdua memiliki bagian dua pertiga dari blok hunian tersebut, sementara rekanan yang lain memiliki sepertiganya, maka tatkala kedua pihak sepakat membaginya, pemilik hak sepertiga menerima kerugian, karena dia tidak memperoleh bagian yang dapat digunakan sebagai blok hunian.

Sementara rekanan yang lain (yang memiliki dua pertiganya) tidak menerima kerugian, karena bagiannya masih dapat digunakan sebagai blok hunian yang terpisah, lalu pihak yang memiliki hak dua pertiga menuntut pembagian hak miliknya, maka pihak yang lain tidak dapat dipaksa melakukan pembagian.

Abu Al Khaththab telah menuturkannya. Dan ini adalah indikasi yang tampak dari penjelasan Ahmad, mengenai riwayat Hanbal, dia berkata, "Setiap pembagian hak milik yang mengandung kerugian, aku tidak memiliki pertimbangan untuk membaginya." Ini adalah pendapat Ibnu Abi Laila dan Abu Tsaur.

Al Qadhi berpendapat, "Pihak lain dapat dipaksa agar dilakukan pembagian hak milik tersebut." Ini adalah pendapat Imam Syafi'i dan ulama Irak. Karena dia menuntut pemisahan bagian yang menjadi miliknya terhadap seseorang, yang mana dia tidak menerima kerugian akibat pemilahan bagian satu sama lain, sehingga dia harus mengabulkan tuntutannya, sebagaimana kalau mereka berdua tidak menerima kerugian akibat pembagian hak tersebut.

Menurut kami, masalah tersebut sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, "*Jangan berbuat sesuatu yang merugikan diri sendiri dan jangan berbuat sesuatu yang merugikan orang lain*". Alasan lain, pembagian hak milik tersebut adalah pembagian yang dapat mengakibatkan pemiliknya menerima kerugian.

Jadi, dia tidak dapat dipaksa agar melakukan pembagian hak miliknya. Sebagaimana kalau mereka sama-sama menerima kerugian. Alasan lain, dalam pembagian hak milik bersama tersebut mengandung perusakan kekayaan, padahal Nabi ﷺ telah melarang perusakan kekayaan tersebut, dan tatkala seseorang diharamkan melakukan perusakkan kekayaan miliknya, maka lebih-lebih melakukan perusakkan kekayaan milik orang lain.

Amru bin Jumai' telah meriwayatkan dari Nabi ﷺ, "Bahwasanya beliau bersabda, '*Tidak ada pemisahan (yang merugikan) para ahli waris kecuali kekayaan yang dapat dibagi.*"[101].

Abu Ubaidah berkata, "Maksud hadits tersebut adalah seseorang harus mengganti suatu barang tatkala dibagi menimbulkan kerugian yang menimpa sebagian mereka atau merugikan mereka semua."

Alasan lain kami telah sepakat bahwasanya kerugian itu mencegah diadakannya pembagian hak milik, dan kerugian yang menimpa hak salah seorang dari dua rekanan itu mencegah pembagian hak milik bersama. Dan tidak mungkin kerugian yang mencegah diadakannya pembagian hak milik bersama itu adalah kerugian yang menimpa pihak yang menuntut pembagian, karena kerugian tersebut dapat diterima oleh pihak yang menuntut pembagian hak milik bersama.

Sehingga kerugian tersebut tidak dapat diposisikan sebagai hal yang mencegah pembagian hak milik bersama tersebut. Sebagaimana kalau mereka telah saling setuju diadakannya pembagian hak milik bersama tersebut, sekalipun mereka menerima kerugian, atau salah

---

[101] Ad-Daraquthni meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (4/ 219), Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (10/ 133). Asy-Syafi'i dalam *Al Qadim* berkata, "Hadits semacam ini tidak dapat dijadikan landasan hukum, karena sanadnya *dha'if.*" Dan ini adalah komentar seseorang yang pernah kami jumpai dari kalangan fuqaha kami. Asy-Syaikh Rahimahullah (Al Baihaqi) berkata, "Asy-Syafi'i menyatakan *dha'if* hadits tersebut karena sanadnya terputus", ini adalah pendapat semua ulama.

seorang dari mereka menerima kerugian. Jadi, kesimpulannya kerugian yang mencegah pembagian hak milik bersama tersebut dapat dipastikan ada di pihak yang dituntut melakukan pembagian hak milik bersama tersebut.

Alasan lain, kerugian tersebut adalah kerugian yang tidak dapat diterima oleh pihak yang memilikinya, sehingga kerugian tersebut mencegah diadakannya pembagian hak milik bersama, sebagaimana kalau mereka berdua sama-sama menerima kerugian.

Jika pihak yang menerima kerugian akibat pembagian hak milik bersama menuntut pembagian hak milik bersama tersebut, contohnya seperti pemilik hak sepertiga bagian, dalam masalah yang dipastikan dapat dibagi, maka pihak yang lain dapat dipaksa melakukan pembagian hak milik bersama tersebut. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan Malik.

Karena dia menuntut menghindari kerugian akibat gabungan kepemilikan dari dirinya dengan suatu perkara, yang sama sekali tidak ada kerugian yang menimpa rekanannya dalam mengabulkan tuntutannya tersebut. Sehingga dia dapat dipaksa melakukan pembagian hak milik bersama tersebut. Sebagaimana pembagian yang tidak mengandung kerugian sama sekali.

Masalah tersebut dapat disimpulkan secara konkrit, bahwasanya kerugian yang dialami pihak penuntut pembagian hak milik bersama dapat diterima oleh pihak penuntut. Sehingga akibat hukum yang timbul karena kerugian tersebut gugur. Sedangkan pihak yang lain sama sekali tidak mengalami kerugian, sehingga tuntutan pembagian hak milik bersama ini sama seperti tuntutan pembagian yang tidak mengandung kerugian.

Para mujtahid madzhab kami menjelaskan bahwasanya menurut madzhab ini, "Pihak yang menolak pembagian hak milik bersama tidak dapat dipaksa melakukan pembagian. Karena Nabi ﷺ melarang

perusakan kekayaan. Alasan lain, tuntutan pembagian hak milik bersama dari pihak yang menerima kerugian adalah tindakan bodoh. Jadi, dia tidak wajib memenuhi tindakan bodoh tersebut."

Asy-Syarif berpendapat, "Kapan-kapan salah seorang dari kedua rekanan itu mengalami kerugian, maka pembagian hak milik bersama itu tidak wajib direalisasikan." Abu Hanifah berpendapat, "Kapan-kapan salah seorang dari kedua rekanan itu dapat mengambil manfaat akibat pembagian hak milik bersama itu, maka pembagian hak milik bersama itu wajib direalisasikan."

Imam Syafi'i berpendapat, "Jika pihak penuntut dapat mengambil manfaat akibat pembagian hak milik bersama itu, maka pembagian hak milik bersama itu wajib direalisasikan. Dan jika pihak penuntut pembagian hak milik bersama tersebut mengalami kerugian akibat pembagian hak milik bersama tersebut, maka ada dua pendapat." Malik berpendapat, "Pembagian hak milik bersama wajib direalisasikan dengan kondisi apapun."

Kalau di antara tiga orang terlibat kepemilikan sebuah blok hunian, salah seorang dari mereka memiliki separuh bagian, dan separuhnya lagi menjadi milik dua rekanannya yang lain, masing-masing dari mereka berdua memiliki seperempat bagian blok hunian tersebut, lalu tatkala blok hunian itu dibagi-bagi, maka masing-masing dari mereka berdua mengalami kerugian, sementara pihak yang memiliki separuh bagian blok hunian tersebut tidak mengalami kerugian.

Lalu, pemilik separuh bagian blok hunian tersebut menuntut pembagian blok hunian tersebut, maka wajib memenuhi tuntutannya, karena tanah tersebut dapat dilakukan pembagian menjadi separuh-separuh, sehingga hak mereka berdua yang mereka peroleh menjadi blok hunian tersendiri, dan pihak penuntut pembagian memperoleh

separuh bagian blok hunian yang lain, sehingga salah seorang dari dua rekanan itu tidak mengalami kerugian.

Namun, ada kemungkinan mereka berdua tidak wajib memenuhi tuntutannya, karena masing-masing dari mereka berdua mengalami kerugian akibat pemisahan bagian miliknya. Jika kedua rekanan itu sama-sama menuntut bagiannya masing-masing, lalu pihak yang memiliki separuh bagian blok hunian menolak, maka dia dapat dipaksa melakukan pembagian blok hunian tersebut, karena salah seorang dari mereka sama sekali tidak mengalami kerugian.

Jika mereka berdua sama-sama menuntut pemisahan bagian masing-masing dari mereka berdua, atau salah seorang dari kedua rekanan itu menuntut pemisahan bagian miliknya, maka pembagian hak milik tersebut tidak wajib direalisasikan, berdasarkan analogi madzhab ini, kerena pembagian itu merugikan pihak penuntut dan sebuah tindakan yang bodoh.

Sedangkan menurut tinjauan yang telah kami utarakan, pembagian hak milik bersama wajib direalisasikan, karena pihak yang dituntut melakukan pembagian hak milik tersebut tidak mengalami kerugian.

Hal Kedua; yaitu sesuatu yang mana salah seorang dari kedua rekanan itu tidak dapat dipaksa melakukan pembagian hak milik bersama, yaitu pembagian hak milik yang mana tatkala salah satu dari ketiga persyaratan yang membolehkan pembagian hak milik bersama secara paksa tidak ada, maka pembagian hak milik bersama tidak boleh direalisasikan kecuali berdasarkan persetujuan mereka berdua, dan pembagian hak milik bersama ini disebut dengan *qismah taradhi* (pembagian hakim milik atas dasar suka sama suka).

Pembagian hak milik bersama model ini dibolehkan sekalipun seluruh persyaratan tersebut tidak terpenuhi, karena pembagian hak

milik bersama model ini sama seperti jual beli dan saling mengalihkan hak milik (*munaqalah*), penjualan hak milik dengan model semacam ini dibolehkan.

Pasal: Ketika di antara dua orang terlibat kepemilikan sebuah blok hunian (superblok), baik gedung bagian atas maupun gedung bagian bawah blok hunian tersebut, maka tatkala mereka sama-sama menuntut pembagian blok hunian tersebut, maka kamu harus menganalisanya secara teliti.

Lalu jika salah seorang dari kedua rekanan itu menuntut pembagian gedung bagian bawah dan gedung bagian atas di antara mereka berdua, dan pembagian tersebut sama sekali tidak mengandung kerugian, maka pihak lain dapat dipaksa melakukan pembagian tersebut, karena gedung yang berdiri di atas tanah sama seperti tanaman, sehingga gedung bergantung pada tanah dalam penjualan dan syuf'ah.

Kemudian kalau dia menuntut pembagian tanah yang ditumbuhi tanaman, maka rekanannya dapat dipaksa melakukan pembagian tanah tersebut, demikian juga dengan gedung.

Jika salah seorang dari kedua rekanan itu menuntut gedung bagian bawah menjadi milik salah seorang dari mereka berdua, sementara gedung bagian atas blok hunian menjadi milik rekanan yang lain, dan dilakukan pengundian di antara mereka, maka pihak rekanan yang lain tidak dapat dipaksa, karena tiga *makna*.

Pertama; gedung bagian atas blok hunian bergantung pada gedung bagian bawah blok hunian tersebut. Oleh karena itu tatkala kedua gedung itu dijual, maka di dalam penjualan kedua gedung tersebut terdapat hak syuf'ah.

Sedangkan jika gedung bagian atas blok hunian dijual secara terpisah, maka tidak terdapat hak syuf'ah di dalam penjualannya. Jika gedung bagian atas bergantung pada gedung bagian bawah blok hunian, maka gedung yang diikuti tidak diletakkan sebagai bagian sendiri dan gedung yang menyertai tidak diletakkan sebagai bagian yang lain, sehingga mengakibatkan gedung yang menyertai menjadi bagian yang pokok.

Kedua; gedung bagian bawah dan gedung bagian atas blok hunian posisinya sama seperti dua blok hunian yang saling berhimpitan, karena masing-masing dari mereka berdua tinggal menetap secara terpisah.

Kalau di antara kedua orang rekanan itu terlibat kepemilikan kedua blok hunian (yang terpisah), maka salah seorang dari mereka berdua tidak berhak menuntut dengan meletakkan setiap blok hunian itu sebagai bagian yang terpisah, demikian juga dalam masalah ini.

Ketiga; pemilik gedung blok hunian itu memiliki gedung blok hunian sekaligus ruang terbukanya, jadi tatkala gedung bagian bawah diletakkan sebagai bagian yang tersendiri, maka rekannya hanya memperoleh gedung bagian atas saja, dan pembagian blok hunian model ini bukan pembagian yang berimbang. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Hakim boleh menetapkan pembagiannya, dia meletakkan satu hasta dari gedung bagian bawah, dan dua hasta dari gedung bagian atas." Abu Yusuf berpendapat, "Masing-masing satu hasta (gedung bagian bawah ditukar dengan gedung bagian atas)." Muhammad berpendapat, "Hakim menetapkan pembagian blok hunian tersebut sesuai standar harga."

Mereka semua beralasan, bahwasanya blok hunian itu adalah sebuah blok hunian, sehingga tatkala hakim menetapkan pembagian

blok hunian berdasarkan pertimbangan yang dia yakini dapat mendatangkan manfaat, maka hal itu dibolehkan, sama seperti blok hunian yang tidak memiliki gedung bertingkat.

Menurut kami, masalah ini seperti ketiga *makna* yang telah kami utarakan. Dalam ketiga *makna* di atas mengandung bantahan terhadap pendapat yang telah mereka kemukakan. Mekanisme pembagian hak milik yang mereka utarakan itu rekayasa hukum, yang mana sebahagiannya membantah sebagian yang lain.

Jika salah seorang dari kedua rekanan itu hanya menuntut pembagian gedung bagian atas saja, atau hanya gedung bagian bawah saja, maka pihak lain tidak wajib memenuhi tuntutannya, karena pembagian itu bertujuan untuk memisahkan kepemilikan bersama, sementara tatkala masih ada kepemilikan bersama pada salah satu dari kedua gedung (gedung lantai atas dan gedung lantai bawah) tersebut, maka tujuan pemisahan kepemilikan bersama tidak tercapai.

Jika dia menuntut pembagian gedung lantai bawah (dari blok hunian) secara terpisah, atau pembagian gedung lantai atas (blok hunian) secara terpisah, maka tuntutannya tidak wajib dipenuhi, karena kadang masing-masing dari kedua rekanan itu memperoleh gedung lantai atas, yang mana gedung lantai bawahnya itu milik pihak lain, sehingga masing-masing dari kedua rekanan itu mengalami kerugian, dan kedua hak milik tersebut tidak dapat dipisahkan satu sama lain.

Pasal: Jika di antara kedua rekanan terlibat kepemilikan bersama sebuah superblok atau *khan* (tempat penginapan para musafir; hotel) yang sangat besar, lalu salah seorang dari mereka menuntut pembagian superblok atau *khan* tersebut, dan pembagian itu sama sekali tidak mengandung kerugian, maka pihak yang menolak pembagian itu dapat dipaksa, dan sebagian dari sejumlah

penginapan dipisahkan dari sebagian yang lain, walaupun penginapan tersebut jumlahnya amat banyak.

Jika di antara kedua rekanan terlibat kepemilikan bersama dua buah superblok atau dua buah penginapan para musafir (hotel) atau lebih, lalu salah seorang dari mereka menuntut penggabungan bagian miliknya ke dalam salah satu dari kedua superblok tersebut atau salah satu dari kedua penginapan para musafir (hotel) tersebut, dan sisanya diletakkan sebagai bagian terpisah, maka pihak yang menolak pembagian tersebut tidak dapat dipaksa. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat, "Jika hakim meyakini hal tersebut dapat mendatangkan manfaat, maka dia boleh melakukan pembagian tersebut, baik kedua superblok tersebut saling berdekatan atau berjauhan, karena pembagian tersebut lebih bermanfaat dan lebih adil."

Malik berpendapat, "Jika kedua superblok atau kedua penginapan tersebut berdampingan, maka pihak yang menolak pembagian tersebut dapat dipaksa, karena kedua superblok atau dua hotel yang berdampingan manfaatnya tidak jauh berbeda, berbeda dengan dua buah superblok atau dua buah hotel yang lokasinya berjauhan."

Abu Hanifah berpendapat, "Jika salah satu dari kedua superblok atau kedua hotel menutup akses menuju superblok yang lain, maka pihak yang menolak dapat dipaksa, jika tidak demikian maka tidak dapat dipaksa, karena kedua superblok atau kedua hotel itu posisinya sama seperti sebuah superblok."

Menurut kami, pembagian model tersebut merupakan bentuk pengalihan suatu blok hunian ke blok hunian yang lain, sehingga pihak

yang menolak tidak dapat dipaksa untuk memenuhi tuntutannya, sama seperti dua buah blok hunian yang terpisah di bawah satu kepemilikan.

Sama seperti kasus kalau Abu Hanifah tidak memiliki alasan tentang pembagian tersebut. Dan sama seperti kasus kalau kedua superblok itu adalah sebuah blok hunian dan sejumlah pertokoan, kalau Abu Yusuf dan Muhammad memiliki alasan pembagian tersebut. Padahal regulasi yang mengatur pembagian sejumlah pertokoan sama seperti regulasi yang mengatur pembagian sejumlah superblok.

Dan sama seperti kasus kalau sejumlah superblok ini memiliki sejumlah ruang tambahan yang kecil-kecil, yang mana pembagian masing-masing dari kedua bagian tersebut tidak mungkin dibagi secara sendiri-sendiri, maka pihak yang menolak pembagian sejumlah ruang tambahan tersebut tidak dapat dipaksa.

Pasal: Jika di antara mereka berdua terlibat kepemilikan sebidang tanah, yang dapat dilakukan pembagian, dan dalam pembagian tersebut ditemukan sejumlah persyaratan yang telah kami sebutkan, maka pihak yang menolak pembagian tanah tersebut dapat dipaksa. Baik tanah tersebut kosong atau ada pepohonan dan gedung.

Jika di permukaan tanah tersebut tumbuh pohon kurma, anggur dan beragam jenis pohon lainnya, serta berdiri sebuah gedung, lalu salah satu dari kedua pemiliknya menuntut pembagian masing-masing barang tersebut secara sendiri-sendiri, sementara pemilik yang lainnya menuntut pembagian semuanya secara berimbang sesuai dengan standar harga, maka Abu Al Khaththab berpendapat, "Setiap barang dibagi secara sendiri-sendiri, demikian juga seluruh barang yang dapat dibagi, jika pembagian secara merata di antara kedua rekanan tersebut dapat dilakukan, baik bagian yang berkualitas tinggi maupun yang berkualitas

rendah, maka pembagian ini menjadi hal yang lebih penting didahulukan."

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh para mujtahid madzhab Syafi'i. Karena mereka menyatakan, "Jika dapat dilakukan pembagian secara merata di antara kedua rekanan tersebut, baik bagian yang berkualitas tinggi maupun yang berkualitas rendah, misalnya kebun yang berkualitas tinggi ada pada tanah bagian depan dan yang berkualitas rendah ada pada tanah bagian belakang, lalu tatkala kita menetapkan pembagian tanah tersebut, setiap rekanan memperoleh bagian kebun yang berkualitas tinggi dan kebun yang berkualitas rendah sama seperti bagian yang diperoleh rekanan yang lain, maka pembagian tersebut dapat dilakukan, dan pihak yang menolak melakukan pembagian dapat dipaksa.

Sedangkan jika pembagian tanah tidak berjalan semacam ini, misalnya gedung atau pohon dan kebun yang berkualitas tinggi, masing-masing bagian tersebut tidak dapat dilakukan pembagian secara merata, namun dapat dibagi secara berimbang berdasarkan standar harga, maka tanah tersebut dibagi secara berimbang berdasarkan standar harga, dan pihak yang menolak pembagian sesuai dengan standar harga tersebut dapat dipaksa."

Asy-Syafi'i dalam salah satu dari kedua pendapatnya menyatakan, "Pihak yang menolak pembagian sesuai dengan standar harga tanah tersebut tidak dapat dipaksa."

Mereka menyatakan, "Jika tanah tersebut harganya tiga puluh *jarib*, yang mana harga sepuluh jarib dari ketiga puluh *jarib* itu setara dengan harga dua puluh *jarib*, maka pihak yang menolak pembagian tersebut sesuai dengan standar harga itu tidak dapat dipaksa. Karena sulitnya melakukan pembagian tanaman tersebut secara merata. Alasan lain, kalau ada dua tanah sawah yang saling berdampingan, maka pihak

yang menolak pembagian tidak dapat dipaksa, jika pembagian itu tidak dapat dilakukan kecuali dengan meletakkan masing-masing dari kedua tanah sawah tersebut sebagai bagian yang terpisah. Demikian juga dalam masalah ini."

Menurut kami, bahwasanya tanah tersebut adalah sebuah lahan yang dapat dilakukan pembagian dan membaginya secara berimbang tanpa harus memberi nilai tukar tertentu, serta tidak ada kerugian sama sekali (dalam pembagian lahan tersebut), sehingga pembagiannya wajib direalisasikan sama seperti sejumlah superblok.

Alasan lain, pendapat yang telah mereka kemukakan mengakibatkan munculnya penolakan tuntutan melakukan pembagian seluruh lahan perkebunan dan sejumlah superblok, karena pohon dan gedung yang berdiri di sejumlah superblok dan sejumlah unit penginapannya itu tidak dapat dilakukan pembagian secara merata kecuali berdasarkan standar harga.

Alasan lain, tanah tersebut adalah sebuah (lahan perkebunan) yang kalau sebagian lahan tersebut dijual, maka dalam penjualan sebagian lahan tersebut terdapat hak syuf'ah bagi seorang rekanan penjual, sehingga pembagiannya wajib direalisasikan. Sebagaimana kalau pembagian tanaman secara merata tersebut dapat direalisasikan.

Jika ada dua blok perkebunan, yang mana setiap blok dari kedua blok perkebunan tersebut tersedia jalan (untuk pejalan kaki; jalan masuk), atau ada dua bidang lahan pesawahan, dua buah superblok atau dua buah pertokoan, yang posisinya berdampingan atau berjauhan, lalu salah seorang dari kedua rekanan tersebut menuntut pembagian hak miliknya, yang mana setiap satu bagian dari (dua bidang lahan pesawahan, dua buah superblok atau dua buah pertokoan) tersebut diletakkan secara merata di antara mereka, maka pihak lain tidak dapat

dipaksa memenuhi tuntutan tersebut, baik kedua hal tersebut mempunyai karakteristik yang sama atau berbeda.

Inilah indikasi yang tampak dari madzhab Syafi'i. karena kedua blok perkebunan tersebut merupakan dua blok yang hak miliknya dapat dibedakan satu sama lain, yang mana kalau seandainya salah satu dari kedua lahan perkebunan tersebut dijual, maka dalam penjualan salah satu dari kedua blok perkebunan itu tidak terdapat hak syuf'ah bagi pemilik blok perkebunan yang lainnya.

Berbeda dengan sebuah blok perkebunan atau sebuah lahan terbuka, apabila dalam skala besar, maka jika sebagian blok perkebunan atau tanah tersebut dijual, maka pemilik sebagian blok yang tersisa memiliki hak syuf'ah.

Dan syuf'ah sama seperti pembagian hak milik. Karena, masing-masing dari kedua perbuatan tersebut memiliki tujuan yang sama, yaitu menghilangkan kerugian akibat adanya gabungan kepemilikan dan kerugian akibat mengurangnya kebebasan mengelola sesuai pilihannya.

Jadi, jika suatu blok tidak dapat dilakukan pembagian, maka tidak ada tuntutan hak syuf'ah di dalamnya. Jadi, demikian pula suatu blok yang mengandung hak syuf'ah, blok tersebut tidak dapat dilakukan pembagian. Namun sebaliknya, jika suatu barang itu dapat dilakukan pembagian, maka di dalamnya terdapat hak syuf'ah, dan jika suatu barang mengandung hak syuf'ah, maka barang tersebut dapat dilakukan pembagian.

Alasan lain, kalau tingkat kematangan buah sudah tampak terlihat di sebagian lahan perkebunan, maka otomatis sebagian yang tersisa dari lahan perkebunan tersebut buahnya mengalami tingkat kematangan yang sama, sekalipun perkebunan dalam skala besar, dan tingkat kematangan itu tidak merambat ke lahan perkebunan yang berdampingan dengan perkebunan tersebut, sekalipun dalam skala kecil.

Pasal: Jika di permukaan tanah tumbuh tanaman (anggur atau enjelai), lalu salah satu dari kedua rekanan pemilik tanah tersebut menuntut pembagian tanah tanpa menyertakan tanaman tersebut, maka pihak yang menolak dapat dipaksa, karena tanaman di permukaan tanah sama seperti *qumasy* (segala sesuatu yang tercecer di permukaan tanah)[102] di sekitar superblok. Sehingga tuntutan pembagian tanah tanpa menyertakan tanaman itu tidak melarang pembagian tanah tersebut, sama seperti *qumasy*. Baik tanaman tersebut itu sudah tumbuh atau baru berupa bibit yang belum tumbuh menjadi tanaman.

Jadi, tatkala kedua rekanan tersebut sepakat membagi tanah tersebut, maka tanaman itu masih tetap menjadi milik bersama di antara mereka. Sebagaimana kalau mereka berdua menjualnya kepada pihak pembeli selain mereka.

Jika salah seorang dari kedua rekanan menuntut pembagian tanaman secara terpisah (tanpa menyertakan tanahnya), maka pihak rekanan yang lain tidak dapat dipaksa memenuhi tuntutannya, karena dalam pembagian, setiap bagian harus diletakkan secara berimbang, dan pembagian tanaman dengan memecahnya menjadi beberapa bagian tidak mungkin dilakukan secara berimbang, karena tanaman itu dipersyaratkan harus tetap ada di permukaan tanah yang menjadi milik bersama.

Jika dia menuntut pembagian tanah sekaligus dengan tanamannya, dan tanaman tersebut telah benar-benar keluar (tumbuh), maka tuntutan tersebut dapat diterima, dan pihak yang menolak tuntutan tersebut dapat dipaksa, baik tanaman itu bulirnya masih hijau atau bulirnya telah berisi biji yang sudah mulai mengeras, karena tanaman (perkebunan gandum atau enjelai), sama seperti sebuah pohon

102 Lihat *Lisanul Arab* (*qusyam*).

di permukaan tanah, sementara pembagian tersebut bermakna pemisahan hak milik atas tanah, bukan jual beli.

Jika kita katakan pembagian tersebut adalah akad jual beli, maka dia tidak dapat dipaksa, ketika bijinya sudah mulai mengeras, karena penjualan (biji gandum atau enjelai) tidak menyimpan (menyertakan) penjual bulirnya, sebagian bulir ditukar dengan sebagian bulir yang lain.

Namun ada kemungkinan tukar-menukar bulir tersebut dibolehkan, karena bulir-bulir tanaman di sini telah menjadi bagian yang tak terpisahkan karena bergantung pada tanah tersebut, tetapi bulir-bulir tersebut bukanlah target penjualan tanaman. Sehingga menyerupai jual beli pohon kurma yang telah berbuah dengan pohon yang serupa.

Imam Syafi'i berpendapat, "Pihak yang menolak pembagian tanah sekaligus dengan tanamannya tidak dapat dipaksa, karena tanaman itu ditanam dalam tanah untuk dicabut kembali dari tanah tersebut. Sehingga pembagian tanaman sekaligus dengan tanahnya tidak dapat dilakukan, seperti segala sesuatu yang tercecer di permukaan tanah."

Menurut kami, tanaman (gandum atau enjelai) tersebut adalah sesuatu yang tumbuh di dalam tanah untuk dikembangkan dan diambil hasilnya, sehingga menyerupai pohon yang ditanam, tanaman gandum atau enjelai berbeda dengan *qumasy* (segala yang tercecer di permukaan tanah), karena *qumasy* itu tidak menyatu dengan superblok, dan tidak mendatangkan kerugian bagian superblok tersebut pada saat mencabutnya.

Jika tanaman tersebut masih berupa benih yang tertanam di dalam tanah, maka para mujtahid madzhab kami berpendapat, "Pembagiannya tidak dibolehkan, karena benih tersebut tidak dapat dipastikan tumbuh menjadi tanaman dan keberadaan benih tersebut tidak dapat dipisahkan." Ini adalah madzhab Syafi'i.

Namun ada kemungkinan boleh dilakukan pembagian, karena benih menjadi bagian yang tak terpisahkan karena bergantung pada tanah, jadi ketidakpastian tumbuhnya menjadi tanaman tidak mendatangkan kerugian, sama seperti pondasi pagar yang mengelilingi perkebunan, demikian juga kalau dia membeli tanah yang di permukaannya tumbuh tanaman, lalu dia mengajukan persyaratan memiliki tanaman tersebut, maka dia dapat memilikinya dengan syarat tersebut, sekalipun masih berupa benih yang tidak dapat dipastikan tumbuh menjadi tanaman.

Pasal: Tatkala di antara kedua rekanan terlibat kepemilikan tanah, yang harganya mencapai seratus dinar, yang di salah satu dari kedua bagiannya terdapat sumber air yang harganya seratus dinar, dan di bagian yang lain terdapat tanaman pohon yang harganya seratus dinar, maka tanah tersebut dibagi secara berimbang berdasarkan harga tersebut, sumber air beserta separuh tanah diletakkan sebagai bagian tersendiri, dan tanaman pohon beserta separuh tanah yang lain diletakkan sebagai bagian tersendiri.

Jika tanah tersebut menjadi milik bersama di antara tiga orang atau lebih, maka kamu harus melihat nilai jual tanah tersebut, misalnya harga tanah seratus dinar atau kurang, maka pembagian hak milik bersama tersebut tidak dapat dilakukan, karena jika harga tanah itu kurang dari seratus dinar, maka tidak dapat dilakukan pembagian secara berimbang kecuali disertai pembagian sumber air dan tanaman pohon, dan masing-masing dari kedua barang ini termasuk barang yang tidak dapat dipecah menjadi beberapa bagian.

Sedangkan jika harga tanah seratus dinar, maka kita meletakkan tanah sebagai bagian tersendiri, sumber air sebagian bagian tersendiri, dan tanaman pohon sebagai bagian tersendiri, maka dengan meletakkan

sumber air dan tanaman pohon sebagai bagian yang tersendiri, bagian tanah tidak mendapatkan bagian apapun (dari sumber air dan tanaman pohon tersebut), sehingga pembagian ini menjadi seperti hanya melakukan pembagian tanaman pohon secara terpisah dan hanya melakukan pembagian tanah itu secara terpisah, bukan pembagian hak milik bersama secara paksa (*qismah ijbar*).

Jika tanah tersebut nilai jualnya sangat besar, misalnya sebagian rekanan pemilik hak bersama mendapatkan bagian mereka dari tanah tersebut, dan masih ada sebagian tanah yang tersisa sekaligus dengan sumber air dan tanaman pohonnya, maka pembagian tanah tersebut dapat dilakukan.

Contohnya harga tanah dua ratus lima puluh dinar, asumsinya seratus lima puluh dari dua ratus lima puluh diletakkan sebagai bagian tersendiri, lantas tanah yang nilainya lima puluh dinar digabung dengan sumber air (seratus dinar) menjadi bagian tersendiri, dan tanah yang harganya sama (lima puluh dinar) digabung dengan tanaman pohon (seratus dinar) menjadi bagian tersendiri, hasilnya menjadi tiga bagian yang sama rata, setiap bagian mendapatkan sebagian tanah, sehingga jika kondisinya semacam ini, pembagian tersebut dapat dilakukan.

Kalau jumlah pemilik empat orang, dan harga tanah empat ratus dinar, maka pembagian hak milik bersama dapat dilakukan. Asumsinya kita letakkan tiga ratus dinar dari empat ratus dinar tersebut menjadi dua bagian, dan seratus dinar yang digabung bersama sumber air dan tanaman pohon kita letakkan menjadi dua bagian yang lain, sehingga seluruh bagian tersebut memperoleh hasil yang berimbang.

Kalau tanah tersebut milik dua orang, lalu salah satu dari mereka menghendaki pembagian sumber air dan tanaman pohon, tanpa menyertakan tanah, maka pembagian model ini bukanlah pembagian hak milik bersama secara paksa (*qismah ijbar*). Demikianlah mekanisme

pembagian tanah yang memiliki tanaman pohon, tatkala tanaman pohon tersebut dituntut pembagian tanpa menyertakan tanahnya, maka tidak disebut pembagian hak bersama secara paksa (*qismah ijbar*).

Kalau mereka sepakat melakukan pembagian tanah sekaligus dengan tanaman pohonnya, maka pembagian model ini disebut pembagian hak milik bersama secara paksa (*qismah ijbar*). Karena tanaman pohon tersebut termasuk bagian yang tak terpisahkan karena bergantung pada tanah, sehingga semuanya menjadi seperti satu kesatuan yang tak terpisahkan. Oleh sebab itu, jika sebagian tanah beserta tanaman pohonnya dijual, maka di dalamnya dapat dilakukan akad *syuf'ah.*

Tatkala tanaman pohon tersebut dilakukan pembagian tanpa menyertakan tanahnya, maka tanaman pohon tersebut menjadi barang pokok dalam pembagian tersebut, yang tidak bergantung pada apapun, sehingga tanaman pohon tersebut statusnya seperti deretan gedung yang berdiri sendiri dari sejumlah superblok dan komplek pertokoan yang terpisah-pisah. Karena itu dalam kasus ini tidak dapat dilakukan akad syuf'ah jika dijual per unit, setiap pembagian yang tidak dapat dilakukan, tatkala kedua pemilik sepakat melakukan pembagian, maka pembagian tersebut adalah akad jual beli, yang mana regulasi yang berlaku di dalamnya sama seperti regulasi yang berlaku di dalam jual beli.

1881 Masalah: Abu Al Qasim berkata: Tatkala hak milik bersama telah dilakukan pembagian, maka kesemua bagian dilakukan proses pengundian, sehingga setiap satu orang pemilik mendapat bagiannya sesuai dengan undian yang keluar untuk dirinya, kecuali mereka melakukan

pembagian atas dasar suka sama suka, sehingga setiap satu orang pemilik mendapat bagian yang dia sukai.

Secara garis besar maksud pernyataannya adalah, bahwasanya pembagian hak milik bersama ada dua macam jenis pembagian, pembagian dengan sistem paksa (*qismah ijbar*) dan pembagian atas dasar suka sama suka (*qismah taraadhi*). Kami telah singgung di muka bahwasanya pembagian dengan sistem paksa adalah sistem pembagian yang mana perolehan secara berimbang dapat terwujud di dalamnya tanpa ada pemberian sejumlah nilai tukar tertentu kepada pihak lain. Sistem pembagian model ini tidak lepas dari empat kategori.

Pertama; semua bagian memperoleh hasil pembagian yang merata, dan harga tiap-tiap bagian dari obyek yang telah dilakukan pembagian itu nilai jualnya sama.

Kedua; semua bagian memperoleh hasil pembagian yang merata, tetapi harga tiap-tiap bagian dari obyek yang telah dilakukan pembagian itu nilai jualnya berbeda-beda.

Ketiga; semua bagian memperoleh hasil pembagian yang berbeda-beda, sementara harga tiap-tiap bagian dari obyek yang telah dilakukan pembagian itu nilai jualnya sama.

Keempat; semua bagian memperoleh hasil pembagian yang berbeda-beda, dan harga tiap-tiap bagian dari obyek yang telah dilakukan pembagian itu nilai jualnya berbeda-beda.

Kategori pertama contohnya adalah misalnya tanah dimiliki enam orang, setiap orang dari mereka memperoleh hasil pembagian yang sama yakni seperenam dari tanah tersebut, dan harga tiap-tiap bagian dari tanah tersebut nilai jualnya sama. Maka untuk mendapatkan perolehan hasil yang berimbang dalam pembagian kategori ini dengan cara melakukan pengukuran luas tanah, menjadi enam bagian yang sama.

Karena dengan cara melakukan pengukuran luas tanah diperoleh hasil pembagian yang berimbang, tentunya pembagian tanah dengan mempertimbangkan standar harga, juga diperoleh hasil yang berimbang, karena tiap-tiap bagian tanah memiliki nilai jual yang sama. Kemudian dilakukan proses pengundian di antara mereka. Dan sistem apapun yang mereka pergunakan dalam proses pengundian, menurut indikasi yang tampak dari pernyataan Ahmad, dibolehkan.

Karena dia dalam mengomentari riwayat Abu Daud menyatakan, "Baik jika dia menghendaki maka boleh menyediakan kertas undian, dan jika dia menghendaki maka boleh menyediakan kertas yang telah dicap stempel, yang mana itu semua diberikan ke pangkuan orang yang belum mendapatkan hasil pembagian, dan masing-masing memperoleh secarik kertas yang telah dicap stempel tertentu. Kemudian dikeluarkan perintah, 'Keluarkan secarik kertas yang telah dicap stempel untuk bagian ini', maka siapa yang cap stempelnya keluar, maka bagian itu menjadi miliknya."

Berdasarkan keterangan ini, kalau seseorang melakukan proses pengundian menggunakan batu krikil atau media lainnya, maka dibolehkan.

Para mujtahid madzhab kami dalam masalah pengundian ini memilih mekanisme berikut ini, "sejumlah undian dibuat sama sesuai dengan jumlah bagian yang diundi, di sini dia diberikan kebebasan memilih antara apakah yang diundi nama para pemilik untuk menentukan bagiannya masing-masing dan apakah yang diundi bagian-bagian tersebut untuk menentukan nama-nama pemiliknya.

Lalu jika dia memilih mengundi nama-nama pemilik hak untuk menentukan bagiannya masing-masing, maka dia harus mencatat nama setiap orang dari semua rekanan dalam sebuah kertas undian, dan ditaruh pada sejumlah bola (*bunduqah*) yang terbuat dari tanah atau lilin

yang sama besar dan beratnya, dan ditaruh di pangkuan orang yang belum mendapatkan hasil pembagian tersebut.

Kemudian dia diperintah, 'Keluarkan sebuah bola untuk memastikan bagian yang ini', lalu jika dia telah mengeluarkannya, maka bagian tersebut menjadi milik orang yang namanya keluar dalam bulatan tersebut. Kemudian bola yang lain diundi untuk memastikan bagian yang lain, demikian mekanisme pengundian dilakukan sampai tinggal menyisakan bagian untuk orang terakhir, sehingga bagian terakhir ini dapat dipastikan menjadi milik orang yang tersisa."

Lalu jika dia memilih mengundi semua bagian untuk menentukan nama-nama pemilik bagian tersebut, maka dia mencatat nama-nama dari semua bagian tersebut dalam beberapa kertas undian. Jadi, pada kertas undian pertama dia mencatat "Bagian mulai dari arah sini sampai dengan arah sini." kemudian dilanjutkan penulisan bagian pada kertas undian kedua, dan seterusnya sampai dengan dia selesai mencatat sebanyak enam bagian.

Kemudian dia mulai mengundi kertas undian pertama untuk memastikan seorang pemilik dengan inisial tertentu, sehingga bagian yang tercatat pada kertas undian itu menjadi miliknya. Pengundian itu dilakukan sampai tinggal menyisakan bagian terakhir, sehingga bagian terakhir itu dapat dipastikan menjadi milik orang yang masih tersisa.

Abu Bakar menyebutkan mekanisme pengundian berikut ini, "Sejumlah bola ditaruh tanah liat, bola-bola tersebut diletakkan di air, dan masing-masing bola diperuntukan bagi orang tertentu, lalu dari bola mana saja tanah liat itu terlepas, dan kertas undiannya muncul di permukaan air, maka bola itu untuknya, demikian juga dengan bola kedua, ketiga, dan seterusnya, lalu jika dua orang yang muncul, maka pengundian diulang kembali." Namun, mekanisme yang pertama yang lebih baik dan lebih mudah.

Kategori Kedua; semua bagian memperoleh hasil pembagian yang merata, tetapi nilai jualnya berbeda-beda.

Sehingga tanah harus diukur dengan harga. Dibagi menjadi enam bagian yang sama nilai jualnya. Proses pengundian kesemua bagian tersebut dilakukan sama seperti pembagian kategori sebelumnya, tidak ada perbedaan di antara pembagian kedua kategori tersebut, hanya saja pembagian secara berimbang dalam kategori kedua ini dengan cara membagi-bagi menjadi beberapa bagian yang terpisah, sedangkan dalam kategori pertama pembagian secara berimbang dengan cara diukur dengan standar harga.

Kategori Ketiga; nilai jualnya sama tetapi semua bagian memperoleh hasil pembagian yang berbeda-beda.

Contohnya tiga orang terlibat kepemilikan sebidang tanah, orang pertama memiliki separuh, orang kedua memiliki sepertiga, dan orang ketiga memiliki seperenam dari luas tanah. Masing-masing bagian dari tanah tersebut nilai jualnya sama. Maka cara pembagiannya adalah, tanah dibuat beberapa bagian dengan mempertimbangkan kadar kepemilikan yang terkecil. Yaitu seperenam dari luas tanah tersebut. Langkah selanjutnya sediakan kertas undian dibuat rangkap tiga dengan ditulisi nama-nama pemilik tanah tersebut.

Sesudah itu surat undian pertama diundi untuk memastikan kepemilikan bagian yang pertama. Hasilnya jika surat undian milik pemilik bagian seperenam yang keluar, maka dia mendapatkan bagian yang pertama tersebut. Kemudian untuk selanjutnya surat undian yang lain diundi untuk memastikan kepemilikan bagian yang kedua. Hasilnya jika surat undian milik pemilik bagian sepertiga yang keluar, dia mendapatkan bagian yang kedua dan ketiga. Sedangkan ketiga bagian yang tersisa otomatis menjadi milik pemilik bagian separuh dari luas tanah tanpa diundi.

Jika undian kedua keluar untuk pemilik bagian separuh, maka dia mendapatkan bagian kedua, ketiga dan keempat. Sedangkan bagian yang kelima dan keenam menjadi milik pemilik bagian sepertiga dari luas tanah.

Jika undian pertama keluar untuk pemilik bagian separuh, maka dia mendapatkan ketiga bagian pertama (bagian pertama, kedua dan ketiga). Undian kedua diundi untuk memastikan bagian yang keempat. Lalu jika undian kedua keluar untuk pemilik sepertiga, maka dia mendapatkan bagian yang keempat dan bagian kelima. Dan secara otomatis bagian yang keenam menjadi milik pemilik seperenam bagian dari luas tanah.

Jika undian kedua keluar untuk pemilik seperenam, maka dia mendapatkan bagian keempat. Dan orang terakhir (pemilik sepertiga), mendapatkan bagian yang kelima dan keenam.

Jika undian pertama keluar untuk pemilik sepertiga, maka dia mendapatkan bagian yang pertama dan kedua. kemudian undian kedua diundi untuk memastikan bagian yang ketiga. Jika undian kedua keluar untuk pemilik separuh, maka dia mendapatkan bagian yang ketiga, keempat dan kelima. Sedangkan orang terakhir (pemilik seperenam) mendapatkan bagian yang keenam.

Jika undian kedua keluar untuk pemilik seperenam, maka dia mendapatkan bagian yang ketiga. Sedangkan pemilik separuh dari luas tanah mendapatkan bagian yang tersisa (bagian yang keempat, kelima dan keenam).

Menurut sebuah pendapat, "Surat undian dibuat rangkap enam. Nama pemilik separuh dari luas tanah ditulis rangkap tiga, nama pemilik sepertiga ditulis rangkap dua, dan nama pemilik seperenam satu surat undian." Mekanisme pengundian semacam ini tidak ada gunanya sama sekali, karena target undian itu adalah memastikan nama pemilik

separuh dari luas tanah itu keluar. Dan jika surat undian dibuat rangkap tiga, maka target tersebut telah terpenuhi. Jadi pembuatan surat undian rangkap tiga ini sudah mencukupi.

Tidak tepat kalau surat undian dibuat rangkap enam dengan menulis nama dari tiap-tiap bagian, dan mengundinya untuk memastikan nama-nama pemiliknya, karena pada waktu seseorang mengeluarkan surat undian pertama, yang di dalamnya tertulis bagian kedua untuk pemilik bagian seperenam, kemudian dilanjutkan mengeluarkan surat undian yang lain untuk pemilik bagian separuh atau sepertiga, yang mana di dalamnya terdapat tulisan bagian yang pertama, maka dia perlu mengambil bagiannya secara terpisah, akibatnya dia menderita kerugian.

Kategori Keempat; ketika semua bagian dan nilai jualnya memperoleh hasil pembagian yang berbeda-beda, maka pertama-tama petugas pembagi menghitung perolehan yang berimbang dengan mengikuti standar harga, dan memisahkannya menjadi enam bagian yang nilai jualnya sama, kemudian sesudah itu sejumlah surat undian yang telah ditulis nama para pemilik diundi untuk memastikan kepemilikan masing-masing bagian tersebut.

Sebagaimana telah kami singgung dalam mekanisme pembagian kategori ketiga. Tidak ada perbedaan di antara kedua kategori tersebut. Hanya saja dalam kategori keempat ini pembagiannya menggunakan standar harga, sedangkan dalam kategori ketiga menggunakan standar ukuran luas kepemilikan tanah.

Jenis Kedua; pembagian hak milik bersama berdasarkan prinsip suka sama suka. Pembagian yang di dalamnya menekankan pemberian nilai tukar. Dan tidak mungkin dilakukan pemisahan masing-masing bagian secara berimbang. Kecuali dengan meletakkan nilai tukar tertentu berserta sebagian perolehan tersebut.

Jadi, pembagian model ini tidak mengandung unsur paksaan, karena pembagian ini merupakan bentuk tukar-menukar hak milik. Dan seseorang tidak dapat dipaksa melakukan tukar-menukar hak miliknya. Demikian juga semua kekayaan yang tidak harus dilakukan pembagian.

Contohnya dua buah superblok, yang mana masing-masing dari kedua superblok tersebut diletakkan menjadi bagian yang terpisah satu sama lain, dan tidak ada kerugian yang menimpa kedua superblok tadi kalau dilakukan pembagian. Dan contoh-contoh lain yang serupa dengan contoh ini. dan sebagian contoh-contoh kasus tersebut telah kami kemukakan dalam pembahasan terdahulu.

Jika ketentuan pembagian hak milik bersama ini mekanismenya mesti demikian, maka pembagian hak milik secara paksa dapat mengikat setelah undian diumumkan, karena undian tersebut ibarat petugas pembagi dari pihak hakim, yang hasilnya sama seperti keputusan hakim. Sehingga pembagian itu bersifat mengikat setelah undian diumumkan, sama seperti mengikatnya keputusan hakim.

Sedangkan pembagian berdasarkan prinsip suka sama suka (*qismah taraadhi*), ada dua pendapat para mujtahid madzhab. *Pertama*; pembagian model ini juga bersifat mengikat, sama seperti pembagian secara paksa, karena petugas pembagi kedudukannya sama seperti hakim. Undian yang dilakukannya sama seperti keputusan hakim. *Kedua*; tidak bersifat mengikat. Karena pembagian model ini adalah akad jual beli. Dan jual beli bersifat mengikat setelah terjadi kesepakatan dari kedua belah pihak, bukan melalui undian. Namun undian di sini hanya bersifat pemberitahuan pihak penjual terhadap pembeli.

Sedangkan jika mereka berdua telah menjalin kesepakatan, masing-masing dari mereka memperoleh satu dari kedua bagian tersebut tanpa diundi, maka hal itu dibolehkan. Karena hak melakukan hal

tersebut bergantung pada mereka berdua, dan hak tersebut tidak akan lepas dari mereka.

Demikian juga, kalau salah seorang dari mereka memberikan kebebasan terhadap rekanannya untuk memilih, lalu dia menjatuhkan pilihan, dan di sini pembagian tersebut bersifat mengikat setelah adanya kesepakatan dan keduanya telah meninggalkan tempat transaksi. Seperti persyaratan yang membuat jual beli bersifat mengikat.

Pasal: Kedua rekanan diperkenankan melakukan pembagian sendiri, boleh menghadap hakim agar dia menunjuk petugas pembagi yang melakukan pembagian untuk mereka, dan mereka boleh menunjuk seorang pembagi yang melakukan pembagian untuk mereka.

Lalu, jika hakim telah menunjuk seorang pembagi buat mereka, maka di antara persyaratannya adalah memiliki sifat adil, mengetahui ilmu hitung, harga dan metode pembagian. Tujuannya agar dia memberikan hak kepada orang yang berhak menerimanya. Ini adalah pendapat Imam Syafi'i. Hanya saja dia menambahkan persyaratan seorang pembagi yang ditunjuk hakim harus orang merdeka.

Jika mereka mengangkat seorang pembagi di antara mereka, maka dia harus memiliki sifat seperti seorang pembagi yang ditunjuk hakim, baik sifat adil maupun pengetahuannya. Sehingga dia kedudukannya sama seperti seorang pembagi yang ditunjuk hakim. dalam hal pembagiannya bersifat mengikat setelah undian diumumkan.

Jika dia seorang yang kafir, fasik atau bukan seorang yang mengerti tentang mekanisme pembagian, maka pembagiannya tidak bersifat mengikat kecuali setelah mereka berdua menyetujui pembagian tersebut. Dan keberadaannya dianggap tidak pernah ikut ambil bagian dalam pekerjaan yang membuat pembagian itu bersifat mengikat.

Dalam pembagian yang tidak memerlukan penghitungan harga dicukupkan satu orang pembagi. Sedangkan jika pemisahan hak memerlukan penghitungan harga, maka memerlukan dua orang pembagi. Karena penghitung harga dibutuhkan dua orang.

Jadi, ketika mereka menunjuk seorang pembagi, atau hakim menunjuknya, dan dia benar-benar orang yang terbukti memenuhi sejumlah persyaratan tersebut, maka pembagian melalui undian yang dilakukannya bersifat mengikat. Dan jika sebagian persyaratan tersebut tidak terpenuhi, maka pembagian tersebut tidak bersifat mengikat kecuali mereka menyetujui (hasil pembagiannya). Karena ada dan tidak adanya dia sama saja.

Jika mereka melakukan pembagian sendiri, dan mereka telah melakukan proses pengundian, maka pembagian tersebut tidak bersifat mengikat kecuali mereka telah saling meyetujui pembagian tersebut dan setelah dilakukan pengundian. Karena tidak ada hakim di tengah-tengah mereka, dan tidak ada ada pula orang yang menggantikan posisinya.

Pasal: Imam harus menyediakan gaji pembagi dari baitul mal (APBN), karena pembagian hak milik bersama ini termasuk kepentingan umum. Telah diriwayatkan, "Bahwasanya Ali ﷺ telah menunjuk seorang pembagi kekayaan milik bersama, dan dia menyediakan gajinya dari baitul mal."[103].

Lalu, jika imam tidak menyediakan gajinya, maka hakim berkata pada kedua pihak yang memohon pembagian hak miliknya, "Beri seorang pembagi ini upah karena dia akan melakukan pembagian hak milik bersama di antara kalian".

---

[103] Al Baihaqi meriwayatkannya dalam *As-Sunan* (1/ 132, 133). Dan dia berkata, "Sanad pegangan hadits ini *dha'if*, Musa bin Tharif haditsnya tidak dapat dibuat landasan hukum".

Jika setiap orang dari mereka menyewa jasanya dengan upah tertentu, agar dia melakukan pembagian perolehan yang menjadi miliknya, maka hal ini dibolehkan. Jika semua pemilik hak menyewa jasanya dalam satu akad sewa, agar dia melakukan pembagian superblok di antara mereka, dengan upah masing-masing, maka setiap orang dari mereka harus memberi upah sesuai besaran perolehan bagian yang dimilikinya. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Upah pembagi menjadi kewajiban mereka sesuai dengan jumlah kepala. Karena pekerjaan yang dia lakukan dalam pembagian perolehan bagian yang menjadi milik salah seorang dari mereka sama seperti pekerjaan yang dia lakukan dalam pembagian perolehan bagian yang menjadi milik pihak yang lain. Baik perolehan mereka sama rata atau berbeda-beda, sehingga upah tersebut harus sama rata di antara mereka."

Menurut kami, upah pembagian tersebut erat kaitannya dengan kepemilikan. Sehingga upah tersebut disesuaikan dengan besaran kepemilikan di antara mereka, sama seperti pemberian biaya hidup budak.

Argumentasi yang telah mereka kemukakan tidak tepat, karena pekerjaan dalam pembagian perolehan yang lebih besar dari kedua bagian itu lebih banyak. Apakah kamu tidak tahu, bahwasanya perolehan bagian kalau dilakukan dengan cara ditakar atau ditimbang, takaran dengan perolehan yang banyak, kerjanya lebih banyak dibanding takaran dengan perolehan yang sedikit. Demikian juga dengan timbangan dan membagi tanaman. Dan pernyataan mereka terbantahkan dengan seorang kurator, karena pengawasan kekayaan yang sedikit dan banyak kerjanya sama saja, namun upah yang diterimanya berbeda, sesuai perbedaan kekayaan yang diawasi.

Pasal: Upah pembagian itu dibagi di antara mereka berdua, sekalipun salah seorang dari mereka berdua adalah pihak yang menuntut pembagian tersebut. Demikian Abu Yusuf, Muhammad dan Syafi'i berpendapat. Abu Hanifah berpendapat, "Upah pembagian itu menjadi tanggungan pihak yang menuntut pembagian. Karena pembagian itu merupakan haknya.".

Menurut kami, upah pembagian itu wajib sebab adanya pemisahan sejumlah perolehan. Mereka dalam perolehan tersebut kedudukannya sama, sehingga upah pembagian itu menjadi tanggungan mereka berdua. Sebagaimana kalau mereka saling sepakat atas pembagian tersebut.

Pasal: Jika salah seorang dari kedua orang yang telah menerima bagian menggugat bahwasanya telah terjadi kesalahan dalam proses pembagian, dan dia menyatakan bahwasanya dia telah menerima bagian yang kurang dari hak milik yang semestinya dia terima. Maka kamu harus menelitinya.

Jika pembagiannya itu bersifat mengikat setelah diumumkannya undian, dan pembagian itu tidak berdasarkan prinsip suka sama suka di antara mereka, maka pernyataan yang dapat dibenarkan adalah pernyataan pihak tergugat dengan disertai sumpah. Dan gugatan pihak penggugat tidak dapat dikabulkan kecuali ada saksi yang membuktikan kebenaran gugatannya.

Lalu, jika penggugat dapat menghadirkan dua orang saksi yang adil, pembagian tersebut dibatalkan dan dilakukan pembagian ulang. Jika tidak ada saksi yang membenarkan gugatannya, dan dia meminta rekanan yang digugatnya untuk menyatakan sumpah "bahwasanya tidak ada kelebihan bagian sama sekali bersama dirinya", maka dia boleh menuntutnya bersumpah.

Namun kami tetap mendahulukan pernyataan pihak tergugat. Karena secara faktual pembagian sudah dianggap cukup, dan amanah telah ditunaikan dalam pembagian tersebut.

Jika sejumlah pembagian itu termasuk pembagian yang bersifat tidak mengikat kecuali melalui persetujuan dari kedua belah pihak, seperti pembagian yang dilakukan oleh mereka sendiri, dan jenis pembagian lainnya, maka gugatan pihak yang menyatakan adanya kesalahan pembagian tidak dapat dikabulkan.

Demikian para mujtahid madzhab kami berpendapat. Dan ini adalah pendapat madzhab Syafi'i. Karena dia telah menyetujui pembagian tersebut. Dan persetujuannya atas penambahan perolehan rekanannya, pembagian tersebut bersifat mengikatnya.

Sedangkan pendapat yang *shahih* menurutku adalah, masalah ini sama seperti masalah sebelumnya, dan tatkala dia dapat menghadirkan saksi yang membuktikan adanya kesalahan pembagian tersebut, maka pembagian tersebut harus dibatalkan. Karena gugatannya itu masih memuat kemungkinan lain, yang itu dapat dibuktikan dengan adanya saksi yang adil. Jadi, kasus ini menyerupai kasus kalau seorang saksi bersaksi atas dirinya terkait penyerahan uang muka atau barang pesanan, kemudian dia menggugat telah terjadi kesalahan dalam takaran atau timbangannya.

Pernyataan mereka, "Bahwasanya haknya menuntut tambahan bagian telah gugur dengan adanya persetujuan dari dirinya untuk melakukan pembagian tersebut" tidak tepat, karena gugurnya hak menuntut tambahan bagiannya tersebut jika dia mengetahuinya. Sedangkan jika dia mengira bahwasanya dia telah memberi hak miliknya, lalu dia menyetujuinya sesuai dengan perolehannya ini, kemudian ternyata perkiraannya keliru, maka akibat perkiraannya ini haknya menuntut tambahan bagian tidak gugur.

Sama seperti kasus penyerahan uang muka atau barang pesanan. Kalau seseorang telah menerima barang pesanan (*muslam fiih*), sesuai dengan yang dijanjikan, yaitu sepuluh takaran, serta menyepakati jumlah takaran tersebut, kemudian ternyata jumlahnya hanya delapan takaran, atau pihak produsen barang menggugat bahwa dia telah melakukan kesalahan, karena dia telah menyerahkan kepadanya sebanyak dua belas takaran, dan kesalahan itu dapat dibuktikan oleh saksi, maka hak setiap orang dari kedua orang tersebut tidak gugur sebab adanya kesepakatan tersebut, dan tidak mencegah pengabulan gugatan dan saksi yang dimilikinya.

Alasan lain, pihak tergugat dalam masalah kami ini, kalau dia menyatakan ada kesalahan, maka pembagian hak milik bersama harus dibatalkan. Kalau hak penggugat gugur sebab adanya persetujuan tersebut, maka pastinya pembagian itu tidak dibatalkan akibat pernyataannya tersebut. Sebagaimana kalau dia menghibahkan kelebihan bagian tersebut kepadanya.

Para mujtahid madzhab kami dan ulama lainnya telah menjelaskan hukum terkait seseorang yang menjual sebuah superblok, bahwasanya dia mengaku luasnya sepuluh hasta, ternyata luasnya hanya sembilan hasta atau justru luasnya sebelas hasta, "Akad jual beli tersebut batal menurut salah satu dari dua pendapat para mujtahid madzhab.

Sedangkan menurut pendapat yang lainnya, "Kelebihan itu milik penjual dan kekurangannya menjadi tanggungan penjual. Dan jual beli itu hanya akan bersifat mengikat kalau ada kesepakatan. Jadi, kalau kesepakatan dari kedua belah pihak itu menggugurkan haknya menuntut kelebihan, maka pasti hak penjual menuntut pengembalian kelebihan dan hak pembeli menuntut kekurangan menjadi gugur." wallahua'lam.

Alasan lain, jika seseorang mau menyetujui sesuatu karena sesuai dengan dugaan yang ternyata salah, maka haknya tidak gugur sebab dia telah memberi persetujuan tersebut. Sebagaimana kasus kalau dua rekanan telah menerima bagian masing-masing, dan telah menyepakatinya, kemudian ternyata bagian yang diperoleh salah seorang dari mereka telah beralih menjadi hak milik pribadi.

Jika muncul pertanyaan, "Mengapa kamu tidak memberi pihak yang teraniaya hak yang mesti dia terima sesuai dengan perolehannya dalam kedua masalah tersebut dan kamu tidak membatalkan pembagian tersebut. Sebagaimana kasus kalau kesalahan dalam pembayaran uang muka dan barang pesanan jelas-jelas terjadi?".

Kami dapat menjawab, "Kesalahan di sini murni terjadi dalam pembagian akibat salah satu dari sejumlah persyaratan tidak terpenuhi, yaitu pembagian perolehan yang berimbang. Sehingga pembagian tersebut batal karena tidak terpenuhinya sebuah persyaratannya.

Sedangkan dalam masalah barang pesanan dan uang muka, kesalahan terjadi dalam penyerahan kedua hal tersebut bukan dalam akad salam, karena akadnya telah final sesuai dengan persyaratannya, sehingga kesalahan dalam penyerahan nilai tukar dalam akad tersebut tidak berpengaruh pada keabsahan akad salam tersebut. Berbeda dengan masalah kami ini."

Pasal: Tatkala kedua rekanan telah mendapatkan bagian masing-masing, lalu ternyata sebagian perolehannya telah beralih menjadi hak milik pribadi, maka kamu harus menelitinya. Jika sebagian perolehan yang telah beralih menjadi hak milik pribadi itu ada dalam bagian yang diperoleh salah seorang dari mereka, maka pembagian tersebut batal. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah berpendapat, "Pembagian tersebut tidak batal, bahkan pihak yang mana sebagian yang ditentukan sebagai milik pribadi itu tampak jelas ada pada bagian yang diperolehnya, dia diberikan kebebasan memilih antara membatalkan pembagian dan menuntut haknya yang masih tersisa. Sebagaimana kalau dia temukan cacat pada bagian yang telah dia dapatkan."

Menurut kami, pembagian tersebut adalah pembagian yang mana sejumlah perolehan tidak berimbang. Sehingga pembagian tersebut batal. Sebagaimana kasus kalau mereka berdua melakukan hal tersebut, sekalipun mereka mengetahui kondisi itu.

Sedangkan jika terbukti bagian yang diperoleh salah seorang dari mereka itu cacat, maka ada kemungkinan masalah ini dapat dihindari dan kami mengatakan pembagian tersebut batal, karena tidak ditemukan pembagian secara berimbang sesuai dengan standar harga. Kemungkinan lain bagian yang cacat itu dibagi secara merata di antara mereka. Karena cacat itu tidak dapat dihindari, sehingga tidak menimbulkan dampak pembatalan pembagian tersebut, sama seperti cacat dalam akad jual beli.

Jika kepemilikan yang telah ditentukan itu ada pada masing-masing perolehan mereka dengan besaran yang sama, maka pembagian itu tidak batal, karena bagian yang masih tersisa yang diperoleh setiap orang dari mereka, setelah dipotong bagian yang telah ditentukan menjadi milik pribadi masing-masing, besarannya sesuai dengan hak milik yang dia peroleh.

Alasan lain, pembagian itu adalah pemisahan hak salah seorang dari mereka dari hak pihak lain. Dan masing-masing dari mereka telah memisahkan hak miliknya, kecuali jika kerugian akibat adanya bagian yang telah ditentukan menjadi hak milik pribadi itu lebih banyak menimpa perolehan salah seorang dari mereka. Contohnya dia

menutup akses jalan keluar masuknya, saluran airnya, penerangannya atau tindakan sejenis lainnya, maka pembagian tersebut batal. Karena tindakan semacam ini dapat menghalangi pembagian hak secara berimbang.

Jika bagian yang telah ditentukan menjadi hak milik pribadi itu ditemukan pada perolehan salah seorang dari mereka lebih banyak dibanding rekanan yang lain, maka pembagian tersebut batal, sesuai dengan argumentasi yang telah kami kemukakan.

Jika bagian yang telah ditentukan menjadi hak milik pribadi itu ditemukan secara merata pada perolehan mereka, maka pembagian tersebut batal, karena pihak ketiga adalah pihak yang menyertai kepemilikan mereka, padahal mereka telah melakukan pembagian tanpa kehadirannya dan tanpa seizin darinya. sehingga pembagian ini menyerupai kasus kalau mereka berdua memiliki rekanan lain, yang mana mereka mengetahuinya, lalu mereka melakukan pembagian tanpa menyertakannya.

Jika mereka berdua atau salah seorang dari mereka mengetahui bagian yang telah ditentukan menjadi hak milik pribadi itu pada saat pembagian,. hukum pembagian tersebut sama seperti kasus kalau mereka berdua sama sekali tidak mengetahui, sesuai penjelasan yang telah kami utarakan secara detail. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Jika pada perolehan salah seorang dari mereka terlihat ada cacat yang tidak dia ketahui sebelum pembagian, maka dia berhak membatalkan pembagian itu atau menuntut ganti untung akibat cacat. Karena cacat tersebut mengurangi perolehannya, sehingga dia memiliki hak tersebut, sama seperti penjual. Ada kemungkinan pembagian tersebut batal, karena pemerataan perolehan

dalam pembagian itu adalah sebuah persyaratan, dan persyaratan ini tidak ditemukan, berbeda dengan jual beli.

Pasal: Jika kedua rekanan menuntut pembagian dua buah superblok. Lalu masing-masing dari mereka mendapatkan sebuah superblok dan dia mendirikan gedung di atasnya, atau mereka menuntut pembagian dua bidang lahan terbuka, lalu salah seorang dari mereka mendirikan gedung di atas perolehannya, atau bercocok tanam. Kemudian perolehannya itu telah beralih menjadi hak milik rekanannya, gedungnya dirusak, dan tanamannya dicabuti, maka dia berhak menuntut rekanannya mengganti separuh gedung dan tanaman. Asy-Syarif Abu Ja'far telah menuturkannya. Abu Al Khaththab telah menceritakannya dari Al Qadhi.

Abu Yusuf dan Muhammad bin Al Hasan berpendapat, "Dia tidak berhak menuntut apapun kepadanya, karena dia mendirikan gedung dan menanam tanaman atas inisiatif dirinya sendiri, sehingga dia tidak boleh menuntut kepada pihak lain akibat berkurangnya bagian tersebut, sebagaimana kalau dia mendirikan bangunan di atas lahan miliknya sendiri."

Menurut kami, pembagian semacam ini posisinya sama dengan jual beli, karena kedua superblok tersebut tidak dapat dilakukan pembagian dengan mekanisme pembagian secara paksa, karena masing-masing dari kedua superblok tersebut menjadi bagian yang terpisah. Tetapi kedua superblok itu dapat dilakukan pembagian semcam itu dengan syarat ada kesepakatan dari kedua belah pihak. Sehingga pembagian ini praktiknya seperti yang terjadi dalam jual beli.

Kalau seseorang menjual sebuah superblok secara utuh kepada seorang pembeli, lalu ternyata superblok itu telah beralih kepemilikan, maka dia berhak menuntut ganti gedung secara utuh kepadanya.

Jika dia hanya menjual separuhnya, maka dia berhak menuntut ganti separuh gedungnya. Demikian juga sesuatu yang muncul dalam setiap pembagian yang praktiknya sama seperti yang terjadi dalam jual beli, yaitu pembagian berdasarkan prinsip suka sama suka, yang di dalamnya menekankan pemberian nilai tukar tertentu, dan segala sesuatu yang tidak dapat dipaksa untuk dilakukan pembagian karena menyimpan kerugian dan lain sebagainya.

Sedangkan pembagian berdasarkan paksaan, tatkala perolehan salah seorang dari mereka berdua ternyata telah beralih kepemilikannya sesudah pendirian gedung dan ditanami tanaman, lalu gedung itu dihancurkan, dan tanamannya dicabuti, maka jika kita mengatakan bahwa pembagian itu adalah jual beli, maka ketentuan yang berlaku pembagian itu juga demikian (dapat menuntut ganti kepada pihak lain).

Jika kita mengatakan bahwa pembagian itu bukan jual beli, dia tidak dapat menuntut ganti kepada pihak lain, karena rekanannya tidak pernah melakukan penipuan terhadapnya, dan jual beli tidak pernah dikomunikasikan terhadap rekanannya dari arah dirinya, tetapi rekanannya hanya memisahkan haknya dari hak rekanannya yang lain, sehingga dia tidak berhak menanggung kerugian yang menimpa perolehannya. Inilah maksud yang diperlihatkan dalam pernyataan para mujtahid madzhab kami.

Pasal: Tatkala para ahli waris telah membagi-bagi harta peninggalan si mayit, kemudian ternyata dia memiliki sejumlah utang yang tidak dapat dilunasi kecuali bersumber dari kekayaan yang telah mereka bagi-bagi, maka pembagian tersebut tidak batal. Karena keterkaitan utang dengan harta peninggalan si mayit, tidak menghalangi kebebasan mengelola kekayaan tersebut, karena keterkaitan utang dengan harta peninggalan si mayit itu tanpa

persetujuan mereka. sehingga utang ini menyerupai keterkaitan utang akibat tindak kejahatan dengan diri pihak yang melakukan kejahatan.

Utang ini berbeda dengan utang gadai, karena utang gadai itu memiliki keterkaitan dengan persetujuan pemiliknya dan inisiatifnya sendiri. Jadi, berdasarkan ketentuan ini, maka disampaikan saran kepada para ahli waris, "Jika kalian menghendaki, maka kalian dapat melunasi utang, sedangkan pembagian harta peninggalan mayit tetap sesuai dengan kondisi semula. Dan jika kalian menghendaki, maka kalian dapat membatalkan pembagian itu dan harta peninggalan mayit dijual untuk melunasi utang."

Jika salah seorang dari mereka mengabulkan permohonannya, dan pihak yang lain menolaknya, maka yang dijual hanya perolehan pihak yang menolak, sedangkan perolehan yang mengabulkan permohonan pembayaran utang itu tetap sesuai dengan kondisi semula.

Kalau dalam kasus utang mayit itu ada wasiat yang berkenaan dengan sebagian kecil dari kekayaan yang telah dilakukan pembagian, maka ketentuan dalam masalah ini sama seperti ketentuan perolehan seseorang yang ternyata telah beralih menjadi hak milik pribadi seseorang, seperti detail yang telah disampaikan, karena dia berhak mendapatkannya. Jika wasiat itu berkaitan dengan kekayaan yang tidak ditentukan sumbernya, contohnya "dia berwasiat seratus dinar", maka ketentuan hukum wasiat tersebut sama seperti utang seperti keterangan yang telah kami kemukakan.

Pasal: Jika salah seorang dari kedua rekanan meminta memanfaatkan hak milik bersama secara suka rela (*muhaaya 'ah*) dari rekanan yang lain tanpa pembagian hak milik. Baik itu pemanfaatan tiap-tiap bagian hak milik, misalnya salah seorang dari mereka mendapatkan sebagian superblok yang hendak dia buat hunian

tempat tinggal, atau sebagian lahan pesawahan, yang hendak dia manfaatkan untuk bercocok tanam, dan rekanan yang boleh membuat hunian tempat tinggal dan bercocok tanam pada sebagian superblok yang tersisa, atau salah seorang dari mereka menjadikannya sebagai hunian dan bercocok tanam selama satu tahun, dan pihak rekanan yang lain membuat hunian yang sama dan bercocok tanam pada tahun yang lain, maka pihak yang menolak dari mereka berdua tidak dapat dipaksa. Demikian Imam Syafi'i berpendapat.

Abu Hanifah dan Malik berpendapat, "Pihak yang menolak dapat dipaksa, karena di balik penolakan dari dirinya itu tersimpan kerugian, sehingga kerugian itu harus dihilangkan sesuai sabda Nabi ﷺ, '*Jangan berbuat kerugian pada diri sendiri dan jangan berbuat kerugian pada orang lain.*" Abu Hanifah sepakat dengan kami khusus dalam persoalan budak, karena dia tidak dapat dipaksa untuk melakukan pekerjaan secara suka rela.

Menurut kami, pemanfaatan hak milik bersama secara suka rela (*muhaaya`ah*) merupakan akad *mu'awadhah* (tukar menukar hak milik), sehingga seseorang tidak dapat dipaksa agar melakukannya, sama seperti jual beli.

Alasan lain, hak setiap orang dalam pemanfaatan hak miliknya bersifat langsung, jadi tidak boleh menangguhkannya tanpa persetujuannya, sama seperti halnya utang. Dan sebagaimana dalam masalah budak menurut Abu Hanifah. Berbeda dengan pembagian barang pokok, karena pembagian itu pemisahan kedua perolehan dan pemilahan salah satu dari kedua hak milik.

Jika ketentuannya mesti demikian, maka tatkala mereka berdua sepakat untuk memanfaatkan hak milik bersama secara suka rela (*muhaaya`ah*) tanpa pembagian, maka ini dibolehkan, karena hak melakukan hal tersebut bergantung pada mereka, sehingga mereka

bebas melakukan apapun terkait haknya, yang mana mereka telah sepakati bersama untuk melakukannya.

Sama seperti pembagian berdasarkan prinsip suka sama suka. Namun hal tersebut bersifat tidak mengikat. Bahkan kapanpun salah satu dari kedua rekanan itu menariknya kembali, maka kesepakatan memanfaatkan hak milik bersama secara suka rela (*muhaaya 'ah*) tanpa pembagian menjadi berakhir.

Kalau salah seorang dari mereka menuntut pembagian, dia boleh melakukan hal tersebut, dan kesepakatan memanfaatkan hak milik bersama secara suka rela (*muhaaya 'ah*) tanpa pembagian seketika itu juga berakhir. Abu Hanifah dan para mujtahid madzhabnya sepakat dalam masalah berakhirnya kesepakatan memanfaatkan hak milik bersama secara suka rela (*muhaaya 'ah*) tanpa pembagian akibat adanya permohonan pembagian.

Malik berpendapat, "Kesepakatan memanfaatkan hak milik bersama secara suka rela (*muhaaya 'ah*) tanpa pembagian bersifat mengikat", karena menurutnya seseorang dapat dipaksa untuk melakukannya, sehingga kesepakatan tersebut bersifat mengikat, seperti pembagian barang pokok.

Menurut kami, perbuatan tersebut hanyalah penyerahan sejumlah manfaat lahan tanpa disertai akad sewa, sehingga bersifat tidak mengikat, sebagaimana kasus kalau dia meminjamkan suatu barang kepada seseorang, tujuannya supaya dia meminjamkan barang lain kepadanya, tatkala dia membutuhkannya. Penyerahan manfaat ini berbeda dengan pembagian hak milik bersama, karena pembagian itu adalah pemisahan hak berdasarkan persyaratan yang telah kami kemukakan.

Pasal: Ahmad, dalam masalah sekelompok orang yang melakukan pembagian sebuah superblok, dan sebagian mereka mendapatkan kelebihan bagian beberapa hasta, sementara sebagian yang lain mendapatkan perolehan yang kurang, kemudian mereka menjual superblok secara utuh, berkomentar, "Superblok tersebut dibagi di antara mereka sesuai dengan besaran hastanya", maksudnya adalah uang hasil penjualan superblok itu dibagi-bagi di antara mereka sesuai dengan besaran kepemilikan mereka. Pernyataan ini diletakkan pada masalah kalau kelebihan perolehan beberapa hasta yang menjadi milik salah seorang dari mereka sama seperti kelebihan miliknya dalam superblok tersebut.

Contohnya salah seorang dari mereka mendapatkan bagian dua perlima, jadi memperoleh empat puluh hasta, pihak yang lain mendapatkan bagian tiga perlima, jadi totalnya dia memperoleh enam puluh hasta, maka uang hasil penjualan superblok itu dibagi menjadi beberapa seperlima di antara mereka sesuai dengan besaran kepemilikan mereka berdua atas superblok tersebut.

Jika kelebihan beberapa hasta itu karena struktur tanah yang didapatkan pemiliknya karena berkualitas rendah. Contohnya sebuah superblok dibagi di antara mereka masing-masing mendapatkan bagian separuh, lantas salah seorang dari mereka mengambil perolehannya dari superblok yang berkualitas tinggi, sebanyak empat puluh hasta, dan rekanan yang lain mengambil perolehannya dari superblok yang berkualitas rendah sebanyak enam puluh hasta, maka tidak semestinya uang hasil penjualan superblok dibagi sesuai dengan besaran hasta yang dimilikinya, bahkan harus dibagi di antara mereka masing-masing mendapat bagian separuh, karena enam puluh hasta dalam masalah ini setara dengan empat puluh hasta. Maka dengan demikian harus berimbang pula dalam pembagian uang hasil penjualan superblok tersebut. *Wallahu a'lam.*

Ahmad, dalam kasus sekelompok orang yang menuntut pembagian sebuah superblok, yang berdiri sebuah gedung bertingkat empat, di atas permukaan superblok itu terdapat saluran tempat mengalirkan air. Lalu tatkala mereka menuntut dilakukan pembagian, salah seorang dari mereka berniat membendung saluran air milik pihak lain yang mengalir di atas perolehannya, dan dia berkata, "Ini adalah saluran air yang telah menjadi milikku", dia berkomentar, "Jika di antara mereka terikat persyaratan menahan air, maka dia berhak melakukan hal tersebut, namun jika tidak ada persyaratan apapun, maka dia tidak berhak membendungnya."

Tinjauan Ahmad adalah, bahwasanya mereka melakukan pembagian sebuah superblok dan mereka melakukannya tanpa dibatasi persyaratan tertentu, sehingga fakta tersebut menunjukkan bahwasanya masing-masing pihak memiliki bagiannya sesuai dengan kadar kepemilikan mereka dalam superblok tersebut. Dan sebagaimana kasus kalau seseorang membeli superblok tersebut beserta semua hak yang melekat padanya, di antara hak yang melekat pada superblok itu adalah mengalirkan air di superblok itu ke tempat penampungan air, sebagaimana biasanya air mengalir, yaitu di atas lantai pihak yang menolak. Oleh sebab itu, dia berhak memilikinya pada saat pembagian dilakukan tanpa dibatasi persyaratan tertentu.

Lalu jika mereka berdua sama-sama mengajukan persyaratan membendung air, maka persyaratan itu adalah yang paling berkuasa (harus dipenuhi), dan kaum mukminin memiliki hak jika mereka telah memenuhi persyaratan.

Abu Al Khaththab berpendapat, "Jika mereka berdua telah sepakat melakukan pembagian sebuah superblok, lalu ternyata jalan yang lurus berada pada perolehan salah seorang dari mereka, sementara pada perolehan pihak yang lain ada jalan namun untuk melaluinya harus

berputar, jika tidak memutar maka tidak bisa masuk, maka pembagian superblok itu batal. Hal ini karena pembagian menuntut adanya perolehan yang berimbang, dan perolehan yang tidak memiliki akses jalan tidak memiliki nilai jual kecuali nilai jual yang amat rendah, karena perolehan secara berimbang tidak terpenuhi.

Alasan lain, di antara persyaratan pembagian secara paksa adalah perolehan yang didapatkan oleh masing-masing pihak masih dapat diambil manfaatnya, sedangkan perolehan ini pihak yang mendapatkannya tidak dapat mengambil manfaatnya.

Lalu jika dia telah benar-benar setuju mengambilnya serta mengetahui bahwa perolehannya tidak memiliki akses jalan yang lurus, maka itu dibolehkan. Karena pembagian atas dasar kesepakatan bersama adalah jual beli, dan pembeliannya dengan mekanisme semacam ini dibolehkan."

Analogi masalah sebelum masalah ini bahwasanya jalan masuk tetap sesuai dengan kondisi semula berada pada perolehan pihak lain, selama tidak ada persyaratan menjauhkan jalan tersebut darinya, sama seperti saluran air. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Ahmad berkata, "Seorang ayah dan penerima wasiat berhak melakukan pembagian kekayaan seorang anak kecil bersama rekanannya. Karena pembagian itu adalah pemisahan hak atau akad jual beli, dan kedua-duanya dibolehkan bagi mereka berdua.

Alasan lain, di balik pembagian itu tersimpan kemaslahatan bagi anak tersebut, sehingga pembagian itu dibolehkan, sama seperti pembelian barang untuknya. Mereka boleh melakukan pembagian berdasarkan prinsip suka sama suka tanpa ada penambahan nilai tukar, karena dalam pembagian ini tersimpan tujuan menangkal kerugian akibat gabungan kepemilikan. Sehingga kasus ini menyerupai kasus

kalau dia menjualnya karena kesulitan kebutuhan membayar utang, atau kebutuhan memberi nafkah."

Pasal: Kekuasaan kehakiman tidak mencukupi kecuali berdasarkan pengangkatan imam atau pemberian jabatan tersebut oleh imam kepadanya.

Jadi, jika seseorang yang diangkat oleh imam sebagai hakim bukan seorang yang adil, apakah kekuasaannya mengadili perkara dianggap mencukupi? Ada dua pendapat para mujtahid madzhab. Untuk mengisi jabatan hakim sebaiknya imam memilih di antara kaum muslimin yang paling istimewa, yang mampu mengemban tugas tersebut buat mereka.

Pernyataan yang membuat pengangkatan jabatan hakim itu menjadi sah terbagi menjadi dua, pernyataan yang tegas dan konkrit dan pernyataan *kinayah*. Pernyataan yang tegas dan konkrit ada tujuh macam, "Aku telah memberimu kewenangan mengadili perkara, aku telah menunjukmu, aku telah menjadikanmu sebagai penggantiku, aku telah menunjukmu sebagai penggantiku, aku telah menyerahkan tugas mengadili perkara kepadamu, aku telah menyerahkan kepadamu, aku telah memberi mandat mengadili perkara kepadamu."

Jika salah satu dari kesemua pernyataan tersebut keluar dari pihak yang memberikan kekuasaan tersebut, maka jawabannya dari pihak yang diangkat dengan kata-kata "saya terima", maka pengangkatan jabatan tersebut sah.

Sedangkan pernyataan kinayah ada empat pernyataan, "Aku benar-benar berpegang teguh kepadamu, aku menjadikanmu sebagai peganganku, aku mewakilkannya kepadamu, aku sandarkan padamu." Jadi, pengangkatan jabatan hakim ini tidak sah sampai dengan pernyataan tersebut diikuti dengan kata-kata yang menunjukkan

pengangkatan jabatan tersebut, contohnya, "Putuskan perkara yang telah kuserahkan kepadamu, adili apa yang telah kusandarkan kepadamu, laksanakanlah kewenangan yang mana aku menjadikanmu sebagai peganganku di dalamnya."

Jika pengangkatan jabatan hakim itu sudah mencukupi, dan kekuasaan yang diberikan kepadanya adalah kekuasaan yang bersifat umum, maka dengan kekuasaan semacam ini dia memiliki tugas sepuluh macam perkara.

Memutuskan perselisihan di antara kedua pihak yang berselisih. Menerima hak dari seseorang yang telah ditetapkan kepadanya dan menyerahkannya terhadap orang yang berhak menerimanya. Mengawasi kekayaan anak yatim dan orang gila. Mencekal seseorang yang menurutnya baik jika dia dicekal karena kebodohan atau jatuh pailit.

Mengawasi harta wakaf di wilayah kerjanya, dan mempertahankan barang pokok dan mengembangkan turunannya sesuai dengan persyaratan yang diajukan pewakaf. Mengawinkan orang-orang perempuan gadis yang tidak mempunyai wali. Mengeksekusi hukuman. Mengawasi sejumlah fasilitas umum milik kaum muslimin di wilayah kerjanya, dengan menjauhkan segala rintangan dari jalan-jalan yang dilalui kaum muslimin dan halaman mereka. Memeriksa keadaan para saksi dan orang kepercayaannya, dan mencari pengganti saksi yang terbukti cacat. Menjadi imam shalat Jumat dan hari raya. Sedangkan dalam penarikan pajak dan memungut sedekah ada dua pendapat para mujtahid madzhab.

Pasal: Abu Al Qasim berkata: Hakim harus memberikan pesan kepada para wakil dan sejumlah orang tertentu di depan pintunya agar senantiasa bertakwa kepada Allah ﷻ, bersikap ramah terhadap para

pihak yang berselisih, tidak rakus, dan diusahakan mereka adalah para syaikh dan orang tua yang religius dan selalu menjaga diri dari perbuatan haram dan syubhat."

Pasal: Ibnu Al Mundzir berpendapat, "Hakim makruh mengeluarkan fatwa dalam berbagai masalah hukum." Syuraih berkata, "Aku bertugas mengadili perkara, dan aku tidak akan mengeluarkan fatwa hukum." Sedangkan pemberian fatwa dalam masalah bersuci dan semua tidak ada keputusan hukumnya sama sekali, maka tidak ada masalah berfatwa dalam persoalan ini.

كِتَابُ الشَّهَادَاتِ

KITAB KESAKSIAN

Pembahasan *syahadah* (kesaksian) memiliki beberapa landasan, diantaranya di dalam Al Qur`an, As-Sunnah, *Al Ijma'*, dan *Al Ibrah.*

Landasannya di dalam Al Qur`an yaitu:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴿٢٨٢﴾

"*Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (diantaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai."* (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴿٢﴾

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2)

وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴿٢٨٢﴾

"Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Adapun landasannya di dalam As-Sunnah, sebagaimana diriwayatkan oleh Wa`il bin Hujr, dia berkata: Seorang lelaki dari Hadhramaut dan seorang lelaki dari Kindah mendatangi Nabi ﷺ. Lalu lelaki Hadhrami itu berkata kepada beliau ﷺ, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya (lelaki) ini telah merampas tanah milikku."

Lelaki Kindi pun berkata, "Tanah itu adalah tanahku, dan di bawah kekuasaanku, dia tidak memiliki hak apa pun dari tanah tersebut."

Nabi ﷺ lalu bertanya kepada lelaki Hadhrami, "Apakah kamu memiliki bukti?"

Lelaki Hadhrami menjawab, "Tidak, wahai Rasulullah."

Beliau lalu bersabda,

"Maka kamu harus mengambil sumpahnya."

Lelaki Hadhrami menjawab, "Wahai Rasulullah, (dia) seorang lelaki yang *fajir*, maka tidak akan mempedulikan apa yang telah dia sumpahkan, dan dia tidak akan menjauhkan diri dari apa pun."

Beliau bersabda,

"Kamu tidak memiliki apa pun kecuali (cara) itu."

Lelaki Hadhrami pun bertolak untuk mendatangi lelaki Kindah, guna mengambil sumpahnya. Ketika dia ke berbalik belakang, beliau ﷺ bersabda, *"Apabila dia bersumpah atas hartanya untuk dia makan secara zhalim, maka niscaya kelak dia akan mendatangi Allah, sementara Allah berpaling darinya."*[104]

At-Tirmidzi menyatakan bahwa derajat hadits ini *hasan shahih*.

---

[104] Hadits telah ditakhrij (no. 1777, 40).

Muhammad bin Abdullah Al Arzami dari Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Nabi ﷺ bersabda, *"Bukti (saksi) dikenakan kepada orang yang menuduh, sementara sumpah dikenakan kepada orang yang didakwa."*[105]

At-Tirmidzi mengatakan bahwa *sanad* hadits ini harus diperbincangkan (ditinjau) kembali, dan Al Arzami menyebabkan *dha'if* hadits ini karena hafalannya yang lemah.

Ibnu Al Mubarak dan ulama hadits lainnya memvonis *dha'if* Al Arzami, hanya saja para ulama sepakat terhadap berlakunya hujjah hadits ini.

At-Tirmidzi berkata, "Pengamalan terhadap hadits ini berlandaskan pengamalan para ulama dari kalangan sahabat Nabi ﷺ dan lainnya. Selain itu dikarenakan hajat (kebutuhan) memaksa untuk melakukan persaksian (syahadah) guna mendapatkan hasil dari adanya pengingkaran di antara manusia. Oleh karena itu, wajib untuk merujuk kepada syahadah (kesaksian)."

Syuraih berkata, "Hukum adalah kerikil, maka doronglah dia dengan dua kayu, maksudnya adalah dua saksi. Perselisihan adalah sebuah penyakit, sementara kesaksian adalah obat, maka tuangkanlah obat tersebut ke dalam penyakit itu."

Pasal: Kesaksian dan pelaksanaannya diindikasikan memiliki hukum fardhu kifayah

Berlandaskan firman Allah ﷻ,

وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ ﴿٢٨٢﴾

[105] Hadits telah ditakhrij (no. 807, 34).

"Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ ﴿٢٨٣﴾

"Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya dia adalah orang yang berdosa hatinya." (Qs. Al Baqarah [2]: 283)

Dalam ayat ini disebutkan secara khusus keterkaitan hati dengan dosa, karena hati merupakan tempat yang mengetahui akan (benarnya) kesaksian tersebut, selain itu dikarenakan kesaksian adalah sebuah amanat yang wajib ditunaikan sebagaimana amanat-amanat lainnya.

Apabila ketetapan ini benar, maka apabila seseorang dipanggil untuk memikul (*tahammul*) kesaksian dalam urusan nikah, utang-piutang, dan lainnya, maka wajib hukumnya untuk memenuhinya. Apabila dia memiliki kesaksian, lalu dipanggil untuk melaksanakannya, maka wajib untuk menunaikannya.

Apabila seseorang menunaikan kewajiban *tahammul* (memikul kesaksian), menunaikan kesaksian, atau melakukan keduanya, maka gugurlah hukum kewajiban tersebut, namun apabila dia enggan menunaikan kesaksiannya, maka seluruh orang mendapat dosa. Selain itu, orang yang enggan memberikan kesaksian pun mendapat dosa apabila dia tidak memiliki halangan untuk memberikan kesaksian padahal kesaksiannya itu sangat dibutuhkan. Namun apabila dia memiliki halangan untuk memikul kesaksian dan menunaikannya, atau termasuk orang yang tidak diterima kesaksiannya, atau membutuhkan rekomendasi kelakuan baik (supaya masuk ke dalam golongan yang dapat diterima kesaksiannya) dan sebagainya, maka tidak diharuskan untuk memenuhinya, sebagaimana diperintahkan Allah ﷻ dalam firman-Nya,

وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ

"Dan janganlah penulis dan saksi saling sulit-menyulitkan." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Sabda Nabi ﷺ, *"Tidak membahayakan (diri sendiri) dan membahayakan orang lain."*[106]

Itu karena dia tidak diperkenankan untuk membahayakan dirinya sendiri bagi kebaikan orang lain.

Apabila dia termasuk orang yang tidak diterima kesaksiannya, maka dia tidak wajib memenuhi kesaksian tersebut, karena tujuan kesaksian itu tidak tercapai olehnya.

Namun apakah dia berdosa dengan tidak melakukan kesaksian apabila dia mendapati orang yang dapat menggantikan posisi (kesaksian)nya? Ada dua pendapat:

Pertama: Dia tetap berdosa, karena pemanggilannya untuk melakukan kesaksian telah ditetapkan, dan dilarang untuk mangkir dari panggilan tersebut, sebagaimana firman Allah ﷻ,

وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟

"Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Kedua: Dia tidak berdosa, karena orang lain telah menggantikan posisinya, maka kewajiban bersaksi tidak ditetapkan padanya sebagaimana apabila dia tidak mendapatkan panggilan tersebut.

Adapun berkenaan dengan firman Allah ﷻ,

---

[106] Hadits telah ditakhrij (no. 437, 42).

وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ

"Dan janganlah penulis dan saksi saling sulit-menyulitkan." (Qs. Al Baqarah [2]: 282), terkadang dibaca dengan *fathah* dan terkadang dengan *rafa* (*dhammah*).

Mereka yang membacanya dengan *rafa* (pada lafazh كاتبٌ dan شهيدٌ) maka mereka menjadikannya sebagai *khabar,* yang artinya sebuah larangan, dan ini mengindikasikan kepada dua makna:

Pertama: Penulis sebagai subjek (pelaku), maksudnya adalah si penulis dan saksi tidak dibolehkan untuk menyulitkan orang-orang yang memanggilnya, dengan tidak memenuhi (panggilan) atau menulis selama tidak diminta untuk menulis, atau bersaksi sebelum diminta untuk bersaksi.

Kedua: Menjadikan *yudhaar* (saling menyulitkan) sebagai kata kerja yang tidak disebutkan siapa pelakunya, maka maknanya (dengan *rafa*), dan makna dengan *fathah* adalah sama. Maksudnya adalah tidak menyulitkan si penulis dan saksi dengan memutus keduanya dari kesibukannya dengan menulis dan persaksian, hingga keduanya tidak melakukan hajat keduanya.

Musytaq (asal kata) *syahadah* (kesaksian) diambil dari kata *al musyahadah* (menyaksikan), karena seorang saksi mengabarkan dan menjelaskan apa yang telah dia saksikan. Selain itu ada yang berpendapat karena seorang saksi dengan kesaksiannya (penjelasannya) membuat seorang hakim seolah-olah menyaksikan apa yang disaksikan olehnya. Saksi disebut sebagai bukti (*bayyinah;* penjelasan) karena dia menjelaskan segala sesuatu yang samar dan menyingkap kebenaran dari segala sesuatu yang diperselisihkan.

1882. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak diterima kesaksian dalam urusan zina kecuali dari empat orang lelaki yang adil, merdeka, dan muslim."

Umat muslim sepakat bahwa tidak diterimanya kesaksian dalam urusan zina adalah apabila kurang dari empat orang saksi. Allah ﷻ telah menetapkannya dalam Al Qur`an:

لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴿١٣﴾

"Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi atas berita bohong itu? Oleh karena mereka tidak mendatangkan saksi-saksi maka mereka itulah pada sisi Allah orang-orang yang dusta." (Qs. An-Nuur [24]: 13).

Juga ayat-ayat lainnya yang senada dengan ayat ini.

Telah diriwayatkan juga dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda, *"Empat (saksi), dan jika tidak maka diberlakukan (hukum) had di punggungmu."*

Masih terdapat khabar-khabar lain yang berkaitan dengan permasalahan ini.

Mereka (umat muslim; para ulama) sepakat bahwa disyaratkan saksi-saksi tersebut merupakan orang-orang muslim yang adil, baik secara zhahir maupun batin, baik yang dipersaksikan tersebut orang muslim maupun seorang (kafir) dzimmi.

Jumhur ulama berpendapat bahwa disyaratkan saksi-saksi tersebut adalah lelaki-lelaki yang merdeka, maka kesaksian kaum wanita dan para budak tidak dapat diterima. Pendapat ini juga dianut Malik, Asy-Syafi'i, dan lainnya. Namun Abu Tsaur menganggap pendapat ini

syadz, dia berpendapat bahwa kesaksian seorang hambasahaya dalam urusan ini dapat diterima. Dia menceritakan dari Atha dan Hammad, bahwa keduanya berkata "Dibolehkan kesaksian tiga orang lelaki dan dua orang wanita, ketika di antara saksi tersebut kurang satu saksi dari seorang lelaki, maka kedua wanita tersebut menempati posisi seorang lelaki, seperti dalam urusan harta.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: *zhahir* ayat tersebut, dan sementara itu kesaksian hambasahaya masih menjadi perselisihan dalam urusan harta, yang hal tersebut menjadi syubhat dalam hukum *had*, sementara *had* dapat ditolak dengan adanya sesuatu yang syubhat. Di samping itu, tidak relevan mengqiyaskan permasalahan zina ini dengan urusan persaksian harta, karena ringannya hukumannya (dalam urusan harta), banyaknya kebutuhan orang-orang untuk membuktikannya karena banyaknya kasus yang terjadi, dan kehati-hatian dalam menjaganya. Oleh karena itu, jumlah saksi dalam urusan zina melebihi jumlah saksi dalam urusan harta.

Pasal: Pengakuan berbuat zina

Tentang pengakuan berbuat zina, terdapat dua riwayat yang telah disebutkan oleh Abu Bakar.

Berkaitan dengan ini Imam Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat:

Pertama: Ditetapkan (dikuatkan) oleh dua orang saksi, sebagai bentuk qiyas terhadap pengakuan-pengakuan dalam urusan lainnya.

Kedua: Tidak dapat ditetapkan kecuali dengan empat orang saksi, karena dia akan dikenakan hukum *had* zina yang setimpal dengan yang telah dia lakukan.

1883. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak diterima kesaksian atas apa yang dilihat oleh kaum pria yang kurang dari dua (lelaki) dalam urusan-urusan selain urusan harta."

Bagian ini memiliki dua macam:

Pertama: *Al uqubat*, yaitu *hudud*, dan *qishash*. Berkenaan dengan ini tidak diterima suatu kesaksian kecuali datang dari dua orang lelaki. Namun Atha dan Hammad berpendapat bahwa dalam urusan ini (yaitu *qishash*) diterima kesaksian satu orang lelaki dan dua orang wanita, sebagai bentuk qiyas terhadap kesaksian dalam urusan harta.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: sebuah kehati-hatian untuk pembatalan *had* dan pengguguranya, maka hukum *had* dibatalkan dengan sesuatu yang syubhat, dan hajat tidak menuntut kepada penetapannya. Sementara itu, dalam kesaksian kaum wanita terdapat syubhat, berlandaskan firman Allah ﷻ berikut ini:

أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ

"Supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya." (Qs. Al Baqarah [2]: 282).

Kesaksian kaum wanita tidak dapat diterima meskipun jumlah mereka banyak selama kesaksian mereka tidak bersama seorang lelaki, maka kesaksiannya wajib tidak diterima dalam permasalahan tersebut (*had* atau *qishash*), dan tidak sah mengqiyaskan kesaksian permasalahan ini (yaitu *qishash*) dengan kesaksian harta, sebagaimana perbedaannya telah kami sebutkan.

Pemaparan kami telah dikatakan pula oleh Sa'id bin Al Musayyab, Asy-Sya'bi, An-Nakha`i, Hammad, Az-Zuhri, Rabi'ah, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur, dan (Ashhab Ar-Ra`yi) lainnya.

Mereka dan yang lain sepakat bahwa *uqubat* dapat ditetapkan dengan kesaksian dua orang lelaki kecuali dalam urusan zina. Namun Al Hassan berpendapat bahwa kesaksian dalam urusan pembunuhan sama dengan kesaksian dalam urusan zina, karena dia (pembunuhan) (hadnya) berkaitan dengan penghilangan nyawa, maka dia serupa dengan zina.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: dia merupakan salah satu dari dua macam *qishash,* maka dia merupakan *qishash* dalam satu sisi, dan sifat-sifat yang telah dia sebutkan tidak memiliki *atsar* yang melandasinya, karena zina yang wajib dijatuhi *had* tidak dapat ditetapkan kecuali dengan empat orang saksi. Selain itu, karena *had* zina adalah hak (hubungan kepada) Allah ﷻ, yang pelakunya dapat menarik kembali pengakuannya atas perbuatan zina tersebut.

Adapun kriteria saksi-saksi yang dapat dijadikan acuan dalam *uqubat* ini diantaranya orang yang merdeka, lelaki, Islam, dan adil, sebagaimana yang dijadikan kriteria saksi-saksi dalam zina yang akan kami paparkan nanti.

Kedua: Segala sesuatu yang di dalamnya tidak terdapat *uqubah,* seperti nikah, rujuk, thalak, pembebasan budak (*'itaq*), *ila, zhihar,* nasab, perwakilan, wasiat, *wala,* dan *mukatabah.*

Al Qadhi berkata, "Hal yang dominan dalam madzhab bahwa (macam yang kedua) ini tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dua orang saksi laki-laki, dan tidak diterima kesaksian wanita dalam kondisi apa pun."

Ahmad telah menetapkan dalam riwayat jamaah bahwa tidak dibolehkan kesaksian wanita dalam urusan nikah dan thalak. Telah dinukil dari Ahmad dalam urusan *wakalah* (perwakilan) yaitu apabila berkenaan dengan penagihan utang, dibolehkan kesaksian seorang lelaki dan dua orang wanita dalam urusan tersebut, namun apabila di luar itu maka tidak dibolehkan.

Alasan (*wajh*) tersebut: *wakalah* (perwakilan) dalam urusan penagihan utang dengan tujuan mendapatkan harta, maka dalam urusan tersebut diterima kesaksian satu orang lelaki dan dua orang wanita seperti halnya *hiwalah.*

Al Qadhi berkata, "Lalu keluarlah dari ini, bahwa kesaksian wanita tidak dapat diterima dalam urusan nikah serta berbagai haknya seperti rujuk, satu riwayat, sementara selain itu (nikah dan hak-haknya), ada dua riwayat."

Namun Abu Al Khaththab berkata, "Dalam urusan nikah dan pembebasan budak juga keluar dua riwayat (pendapat):

Pertama: Tidak diterima kesaksian kecuali dari dua orang laki-laki, dan ini merupakan pendapat An-Nakha`i, Az-Zuhri, Malik, penduduk Madinah, dan Asy-Syafi'i. Pendapat ini merupakan pendapat Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, dan Rabi'ah dalam thalak.

Kedua: Dalam urusan tersebut (nikah dan pembebasan budak) diterima kesaksian dua orang lelaki dan dua orang wanita. Pendapat ini diriwayatkan dari Jabir bin Zaid, Iyas bin Mu'awiyah, Asy-Sya'bi, Ats-Tsauri, Ishaq, dan ahli ra`yi. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Atha dalam pembahasan nikah. Mereka semua berhujjah bahwa urusan itu tidak gugur dengan sesuatu yang syubhat, maka dapat ditetapkan dengan satu orang lelaki dan dua orang wanita, seperti dalam urusan harta.

Menurut kami: urusan tersebut (nikah) bukanlah urusan harta, tujuannya juga bukanlah harta benda, dan diketahui oleh kaum pria, sementara itu kaum wanita tidak memiliki tempat masuk untuk memberikan kesaksian dalam urusan tersebut seperti dalam urusan *hudud* dan *qishash.* Pemaparan mereka dalam hal tersebut tidaklah sah, karena syubhat tidak memiliki ruang masuk dalam urusan pernikahan,

dan seandainya syubhat tersebut menggambarkan bahwa si wanita dalam keadaan hamil, maka tidak sah pernikahannya.

Pasal: *Al i'sar* (yang sulit membayar utang atau tanggungan lainnya)

Kebenaran orang yang sulit membayar tersebut tidak dapat ditetapkan kecuali dengan adanya tiga orang (saksi), sebagaimana disebutkan dalam hadits Qabishah bin Al Mukhariq, bahwa beliau bersabda:

حَتَّى يَشْهَدَ ثَلاَثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ لَقَدْ أَصَابَتْ فُلاَنًا فَاقَةٌ

"Hingga ada tiga orang yang berakal (pintar) dari kaumnya yang bersaksi bahwa si fulan memang benar-benar butuh (fakir)."[107]

Ahmad berkata, "Demikianlah yang ada pada hadits."

Jadi, secara *zhahir* (pemaparan) ini dia berpegang pada pendapat tersebut.

Diriwayatkan juga dari Ahmad, bahwa dia tidak menerima pendapatnya (bahwa dia dapat ditetapkan berwasiat; diberi wasiat) hingga ada dua orang atau satu orang adil yang bersaksi padanya. Jadi, secara zhahir dia menerima kesaksian satu orang lelaki dalam urusan wasiat. Selain itu, mengenai seorang lelaki yang berwasiat dan tidak ada yang menghadirinya kecuali kaum wanita, dia berkata, "Aku membolehkan kesaksian wanita." Jadi, secara zhahir dia juga

---

[107] Hadits telah ditakhrij (no. 430, 120).

menetapkan (keabsahan) wasiat dengan kesaksian wanita secara menyendiri, apabila tidak ada satu orang lelaki pun yang hadir pada saat itu.

Namun Al Qadhi berkata, "Hal yang diyakini (acuan) yaitu, semua ini tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dua orang saksi, sementara itu hadits Qabishah berkenaan dengan penghalalan untuk meminta (menyelesaikan masalah), bukan berkenaan dalam urusan *al i'sar* (sulit membayar utang atau tanggungan lainnya)."

Pasal: Dua macam (perkara; *uqubah* [yaitu *hudud* dan *qishash*] dan bukan *uqubah* [seperti nikah dan thalak])

Dua macam perkara tersebut tidak dapat ditetapkan dengan satu saksi dan sumpahnya si penuntut, karena apabila kesaksian satu orang lelaki dengan dua orang wanita saja tidak dapat memberikan ketetapan, maka bagaimana mungkin kesaksian satu orang lelaki dan sebuah sumpah dapat memberikan ketetapan.

Ahmad dan Malik berpendapat bahwa satu orang saksi dan sebuah sumpah hanya dapat memberikan ketetapan dalam urusan harta saja, tidak dalam urusan *hudud*, nikah, thalak, pembebasan budak, pencurian, dan pembunuhan.

Al Kharqi berkata, "Apabila si budak mengaku bahwa tuannya telah membebaskannya, lalu dia mendatangkan sebuah saksi, kemudian dia bersumpah bersama saksinya, maka dia merdeka. Demikianlah yang ditetapkan oleh Ahmad."

Dia berkata berkenaan dua orang yang bersekutu (berserikat) dalam satu budak, lalu budak itu mengaku kepada masing-masing mereka bahwa sekutunya telah membebaskan haknya darinya, sementara keduanya adalah *mu'sirain* dan adil: hendaknya budak

tersebut bersumpah bersama dengan masing-masing dari keduanya, maka dengan itu dia merdeka. Atau hendaknya dia bersumpah dengan salah satu dari keduanya, dengan itu setengah dirinya (si budak) menjadi merdeka.

Al Qadhi berkata, "Pendapat yang dominan dalam semua paparan yang kami sebutkan adalah, tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dua saksi, dan ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i."

Ad-Daraquthni meriwayatkan dengan sanadnya dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

اسْتَشَرْتُ جِبْرِيْلَ فِي الْقَضَاءِ بِالْيَمِيْنِ مَعَ الشَّاهِدِ فَأَشَارَ عَلَيَّ فِي الْأَمْوَالِ لَا تَعْدُ ذَلِكَ.

"Aku bertanya kepada Jibril tentang putusan berlandaskan sumpah yang disertai seorang saksi, lalu dia menunjukkan padaku bahwa itu berlaku dalam urusan harta, 'Jangan ulangi itu'."[108]

Umar bin Dinar berkata: Dari Ibnu Abbas, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau ﷺ memberi keputusan berlandaskan seorang saksi dan sebuah sumpah. Dia berkata, "Iya, dalam urusan harta."[109]

---

[108] Disebutkan oleh As-Suyuthi dalam *Al Jami Al Kabir* (1/105), dia menyandarkannya kepada Abu Nu'aim dan Ibnu Mandah dalam Al Ma'rifah; dan Ad-Dailami dari Ibrahim bin Al Husain, dari Usaid, dari kakeknya Maslamah bin Qais.

Disebutkan oleh Ad-Daraquthni dalam *As-Sunan* (4/213), dari hadits Abu Hurairah, dengan redaksi, "Nabi ﷺ menghakimi (memberi putusan) dengan sumpah atas seorang saksi."

[109] HR. Abu Daud (3/3608); Ibnu Majah (2/2370); dan Ahmad (1/248, 315, 323).

Disebutkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* (10/168).

Sanadnya *shahih*.

Selain itu, penafsiran seorang periwayat lebih utama daripada penafsiran yang lainnya.

Sementara itu, Imam Ahmad dan lainnya meriwayatkan dengan *sanad* mereka.

1884. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak diterima (kesaksian) dalam urusan harta kurang dari seorang lelaki dan dua wanita, serta seorang lelaki yang adil, yang disertai oleh sumpah si penuntut."

Penjelasannya: Harta seperti *al fardh, ghashab*, dan utang, serta segala sesuatu yang tujuannya adalah harta seperti jual beli, wakaf, sewa, hibah, *musaqah, mudharabah* (bagi hasil), *syirkah* (koperasi), dan wasiat, serta *jinayah* (kriminal) yang mewajibkan harta, seperti jinayah keliru (dalam membunuh), sengaja keliru, dan sengaja, yang mewajibkan adanya kompensasi harta selain *qishash* seperti orang yang terkejut (ketakutan) dan selainnya yang tidak jelas lukanya, maka dapat ditetapkan dengan kesaksian seorang lelaki dan dua wanita.

Abu Bakar berkata: *Jinayah* yang berkaitan dengan badan tidak dapat ditetapkan dengan kesaksian seorang lelaki dan dua orang wanita, karena dia merupakan *jinayah* yang ketentuannya sama dengan ketentuan wajib yang berlaku pada hukum *qishash.*

Pendapat yang pertama lebih *shahih* karena ketentuan wajibnya berkaitan dengan harta, maka sama dengan urusan jual beli.

Dia membedakan segala sesuatu yang mewajibkan *qishash,* karena *qishash* tidak menerima kesaksian wanita. Begitu pula berbagai perkara yang mewajibkan hukum *qishash* tersebut. Adapun harta, dapat ditetapkan oleh kesaksian wanita, begitu pula yang berkaitan dengan ketentuan wajib berkaitan dengan harta. Tidak ada perselisihan

pendapat bahwa urusan harta dapat ditetapkan oleh kesaksian wanita yang disertai lelaki. Allah ﷻ telah menetapkannya dalam Kitabnya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى
فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن
يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ
وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ
سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ۚ
وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴿٢٨٢﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, maka hendaklah dia menulis, dan hendaklah orang yang berutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah dia mengurangi sedikit pun daripada utangnya. jika yang berutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (diantaramu). Jika tak

ada dua oang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Para ulama pun sepakat dengan pendapat ini, dan kami telah menyebutkan khabar Abu Hurairah dan Ibnu Abbas dalam permasalahan tersebut.

Pasal: Mayoritas ulama berpendapat bahwa ketetapan (urusan) harta bagi penuntutnya harus berlandaskan pada seorang saksi dan sumpah

Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Bakar, Umar, Utsman,[110] Ali.[111]

Pendapat ini juga merupakan pendapat fuqaha yang tujuh, Umar bin Abdul Aziz, Al Hasan, Syuraih, Iyas, Abdullah bin Utbah, Abu Salamah bin Abdurrahman, Yahya bin Ya'mar, Rabi'ah, Malik, Ibnu Abi Laila, Abu Az-Zinad, dan Asy-Syafi'i.

Namun, Asy-Sya'bi, An-Nakha`i, ahli ra`yi, dan Al Auza`i berpendapat bahwa tidak dapat diberi putusan (dihakimi) berlandaskan satu orang saksi dan sebuah sumpah.

Bahkan Muhammad bin Al Hasan berkata, "Barangsiapa memberi keputusan berlandaskan seorang saksi dan sebuah sumpah, maka hukumnya batal, karena Allah ﷻ berfirman,

---

[110] Disebutkan oleh Ad-Daraquthni dalam *As-Sunan* (4/215).

Dalam *sanad* hadits tersebut terdapat Abu Bakar bin Abdullah bin Muhammad bin Abi Sirah Al Qurasyi Al Amiri.

Ahmad dan Ibnu Adi meriwayatkannya dengan palsu, sementara itu yang lainnya memvonis *dha'if*.

[111] HR. At-Tirmidzi (pembahasan: Hukum-hukum, 3/627, 628).

Disebutkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (10/169, 170, 171) dan Ad-Daraquthni dalam *As-Sunan* (4/215).

Sanadnya *munqathi'*.

Al Albani menshahihkannya dalam *Shahih At-Tirmidzi* (2/38).

وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Siapa saja yang menambahkan dalam hal itu, maka dia telah memberikan penambahan dalam nash, dan tambahan dalam nash adalah sebuah naskh. Selain itu, karena Nabi ﷺ bersabda, *"Bukti (saksi) adalah kewajiban bagi si penuntut, dan sumpah bagi yang mengingkari."*[112] Jadi, ketentuan sumpah dibatasi hanya bagi yang dituntut, sebagaimana sebuah bukti (seorang saksi) dibatasi bagi yang menuntut.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: riwayat Suhail dari ayahnya, dari Abu Hurairah, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memberi keputusan dengan (landasan) sumpah bersamaan dengan satu orang saksi."[113]

Hadits ini diriwayatkan oleh Sa'id bin Manshur dalam *Sunan*-nya, dan para Imam lainnya pengarang kitab *Sunan* dan *Musnad.*

At-Tirmidzi berkata, "Derajat hadits ini *hasan gharib.*"

Dalam bab ini (yaitu sumpah yang dibarengi satu orang saksi) diriwayatkan pula hadits dari Ali, Ibnu Abbas, Jabir, dan Masruq.

---

112 Takhrijnya telah disebutkan (no. 807, 34).

113 HR. Abu Daud (3/3610); Ibnu Majah (2/2368); dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (10/168, 169).

Sanadnya *shahih.*

An-Nasa`i berkata, "*Sanad* hadits Ibnu Abbas dalam pembahasan tentang sebuah sumpah yang disertai seorang saksi merupakan *sanad* yang *jayyid*."

Sumpah juga disyariatkan bagi orang-orang yang telah diketahui kejujurannya, dan keberpihakannya pun kuat. Oleh karena itu, disyariatkan bagi sang pemilik (*shahibul yad*), karena alasan keberpihakannya yang kuat terhadap sesuatu tersebut, sementara hak orang yang ingkar karena kuatnya keberpihakannya, pada dasarnya kewajibannya adalah membebaskan tanggungannya, dan sang penuntut di sini telah jelas kejujurannya, maka disyariatkan baginya untuk melakukan sumpah, dan mereka tidak memiliki hujjah dalam ayat tersebut, karena ayat tersebut menunjukkan pensyariatan dua saksi, dan satu orang saksi lelaki beserta dua orang saksi wanita. Tidak ada perselisihan dalam hal ini.

Adapun pendapat mereka yang mengatakan bahwa tambahan dalam nash adalah naskh (penghapus) tidaklah tepat, karena naskh adalah pengangkatan dan penghapusan (hukum), sementara tambahan dalam sesuatu merupakan sebuah penetapan bagi hal tersebut, dan bukan pengangkatannya (penghapusannya). Di samping itu, hukum dengan seorang saksi dan sebuah sumpah tidak mencegah atau menghilangkan hukum diberlakukannya ketetapan dengan dua orang saksi. Selain itu, penambahan tersebut apabila bersambung dengan yang ditambahkan, maka penambahan tersebut tidak mengangkat (hukum) sesuatu yang ditambahkan dan tidak pula menghapuskannya. Begitu pula seandainya tambahan tersebut terpisah darinya, karena ayat tersebut tersirat dalam *tahammul* (pengembanan) bukan *ada`* (penunaian). Oleh karena itu, Allah ﷻ berfirman,

أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ

"Supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya." (Qs. Al Baqarah [2]: 282).

Sementara itu, perselisihan terjadi dalam *ada* ' (penunaian).

Adapun berkenaan dengan hadits yang dijadikan landasan oleh mereka ("bukti [saksi] adalah kewajiban bagi si penuntut, dan sumpah bagi yang mengingkari.") adalah hadits *dha'if*, dan tidak menunjukkan pembatasan, dengan alasan sumpah juga disyariatkan bagi orang yang dititipi apabila dia mengaku telah mengembalikannya atau barang *wadi'ah* tersebut telah rusak. Disyariatkan juga kepada orang-orang yang amanah untuk menjelaskan kejahatan mereka, bagi orang yang me-*li'an,* dalam urusan pembagian, dan disyariatkan bagi seorang penjual dan pembeli apabila keduanya berselisih dalam harga sementara barangnya telah ditunaikan.

Adapun berkenaan dengan pendapat Muhammad, bahwa yang menyatakan pembatalan putusan orang yang memutuskan hukum berlandaskan seorang saksi dan sebuah sumpah, maka pernyataan tersebut termasuk pada pembatalan hukum yang telah diputuskan oleh Nabi ﷺ, dan para khalifah yang telah melakukan putusan dengan hal tersebut, sementara Allah ﷻ telah berfirman,

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka

sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya." (Qs. An-Nisaa` [4]: 65)

Juga memberikan keputusan dengan yang dilakukan oleh Nabi ﷺ lebih utama daripada putusan yang dilakukan oleh Muhammad bin Al Hasan yang menyelisihi beliau.

Pasal: Al Qadhi berkata, "Dibolehkan bagi seseorang bersumpah terhadap sesuatu yang tidak dibenarkan menggunakan kesaksian terhadapnya, seperti dia menemukan tulisan piutangnya atas seseorang dengan tulisannya sendiri, sementara dia mengetahui bahwa dia tidak akan menulisnya kecuali itu memang terjadi dan dia tidak mengingatnya, atau dia menemukan dalam *razmang* (daftar kitab) ayahnya piutangnya atas seseorang dengan tulisannya sendiri, dan diketahui bahwa ayahnya adalah orang yang amanah, dia tidak menulis kecuali memang suatu yang benar, maka dia berhak untuk bersumpah terhadapnya, dan tidak boleh bersaksi dengannya. Seandainya dia berusaha memberitahu orang tersebut akan hak ayahnya yang benar, lalu berusaha memberikan ketenangan padanya, maka dia boleh bersumpah terhadapnya dan tidak boleh memberi kesaksian dengannya."

Itu merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Perbedaan antara sumpah dengan kesaksian adalah dua sisi (wajah atau pendapat madzhab):

1. Kesaksian untuk orang lain, maka ada kemungkinan seseorang yang memberikan kesaksian telah memanipulasi tulisannya, dan kemungkinan ini tidak akan terjadi terhadap

sumpah atas tulisan tersebut, karena hak (kebenaran) itu hanya bagi orang yang bersumpah, maka tidak ada seorang pun yang dapat memanipulasi tulisan tersebut.

2. Segala sesuatu yang ditulis oleh seseorang yang merupakan hak-haknya bertambah banyak, lalu dia pun lupa, berbeda dengan sumpah.

Pasal: Seluruh tempat (berbagai urusan) dapat menerima seorang saksi laki-laki dan sebuah sumpah, baik si penuntut muslim maupun kafir, baik orang yang adil maupun orang yang fasik, baik lelaki maupun perempuan

Pendapat ini ditetapkan oleh Ahmad.

Siapa saja yang disyariatkan dalam haknya untuk melakukan sumpah, maka hukumnya tidak berbeda dengan perbedaan sifat-sifat tersebut, seperti orang yang ingkar apabila dia tidak memiliki sebuah bukti.

Pasal: Ahmad berkata, "Sunnah telah menetapkan bahwa hendaknya (seorang hakim) memberikan putusan dengan sebuah sumpah yang dibarengi satu orang saksi (laki-laki). Apabila dia enggan untuk bersumpah, maka hendaknya si hakim meminta sumpah yang dituntut."

Ini merupakan pendapat Malik dan Syafi'i.

Diriwayatkan pula dari Ahmad, bahwa apabila yang dituntut tersebut enggan untuk memberikan sumpah, maka ditetapkan bahwa hak tersebut adalah kepadanya.

Pasal: Kesaksian dua orang wanita dan sumpah seorang penuntut tidak dapat diterima

Inilah pendapat Asy-Syafi'i.

Namun, Malik berkata, "Ketentuan tersebut dapat diterima dalam urusan harta, karena dua orang wanita dalam urusan harta menempati posisi seorang lelaki, maka si penuntut dapat bersumpah dengan kedua orang wanita tersebut sebagaimana dia bersumpah bersama satu orang lelaki."

Menurut kami: Sebuah bukti (kesaksian) dalam urusan harta, apabila tidak ada seorang lelaki di dalamnya, maka kesaksian tersebut tidak dapat diterima, meskipun ada empat orang wanita yang memberikan kesaksian. Pemaparan mereka dapat dibatalkan dengan gambaran berikut; apabila kedua orang wanita menggantikan posisi seorang lelaki dalam segala urusan, maka kesaksian empat orang wanita cukup untuk menempati posisi dua orang lelaki. Dapat diterima juga dalam urusan selain urusan-urusan harta kesaksian satu orang lelaki dan dua orang wanita. Disamping itu, kesaksian dua orang wanita adalah lemah, dan dapat diperkuat hanya dengan kesaksian seorang lelaki. Jadi, ketika sebuah sumpah merupakan sesuatu yang lemah, lalu disandingkan kepada sesuatu yang lemah (yaitu sumpah dua orang wanita), maka kesaksian tersebut tidak dapat diterima.

Pasal: Apabila seorang lelaki menuduh lelaki lainnya telah mencuri (harta) sampai *nishab* dari tempat pengamanannya (*hirz*), kemudian dia mendatangkan seorang saksi dan dia bersumpah bersamanya, atau satu orang lelaki dan dua orang wanita memberikan kesaksian kepadanya berkaitan pencurian tersebut

Dalam kasus tersebut, harta yang dipersaksikan itu wajib menjadi miliknya (dikembalikan padanya) apabila masih tersisa, atau nilainya apabila harta tersebut telah rusak (tidak ada), dan tidak diwajibkan adanya pemotongan (tangan sebagaimana dalam *hudud*) karena ini merupakan hujjah dalam urusan harta bukan dalam urusan pemotongan (dalam *hudud*).

Apabila dia menuduh seorang lelaki telah membunuh walinya dengan sengaja, lalu dia memberikan seorang saksi (lelaki) dan dua orang wanita, atau dia bersumpah bersama seorang saksinya, maka itu semua tidak dapat menetapkan hukum *qishash* dan tidak pula ketetapan *diyat*.

Perbedaan antara dua masalah ini (pencurian dan pembunuhan) adalah: pencurian mewajibkan pemberlakuan hukum potong dan denda secara bersamaan. Apabila salah satunya tidak dapat ditetapkan, maka yang lainnya dapat ditetapkan. Adapun pembunuhan secara sengaja, mewajibkan pemberlakuan hukum *qishash* secara penentuan, dalam salah satu dari dua riwayat, dan kedudukan *diyat* sebagai penggantinya (*qishash*), namun tidak diwajibkan penggantian selama tidak ada sesuatu yang dapat menggantikan.

Sementara itu, dalam riwayat lain, "Hal yang wajib adalah salah satu dari keduanya, bukan dengan penentuannya, maka tidak dibolehkan menentukan salah satu dari keduanya kecuali dengan cara memilih atau adanya udzur dan tidak ada salah satu dari keduanya."

Ibnu Abi Musa berkata, "Tidak diwajibkan (ketentuan) harta dalam pencurian juga kecuali dengan dua orang saksi, karena dia merupakan kesaksian terhadap perbuatan yang mewajibkan sebuah *had*, dan harta apabila batal salah satu dari keduanya, maka batal pula pada yang lain."

Yang pertama lebih utama, sebagaimana kami sebutkan.

Apabila seorang lelaki menuduh lelaki lainnya telah memanah saudaranya dengan sebuah anak panah secara sengaja, lalu membunuhnya, kemudian anak panah tersebut menembus hingga sampai kepada saudaranya yang lain, lalu membunuhnya secara salah (tidak sengaja; *qatl khata '*), kemudian dia mendatangkan seorang saksi laki-laki dan dua saksi wanita, atau seorang saksi laki-laki yang dibarengi dengan sebuah sumpah, maka kesaksian tersebut dapat menetapkan pembunuhan yang kedua, karena dia merupakan pembunuhan yang keliru (tidak sengaja) yang mewajibkan konsekuensi harta, sementara (dua cara) kesaksian tersebut tidak dapat ditetapkan pada pembunuhan yang pertama, karena dia merupakan pembunuhan yang disengaja, yang mewajibkan diberlakukannya hukum *qishash.* Jadi, kedudukan keduanya seperti dua kejahatan yang berbeda (terpisah). Namun apabila dikaitkan kepada pendapat Abu Bakar, maka kedua macam kesaksian tesebut (yaitu seorang lelaki dengan dua orang wanita, dan kesaksian seorang lelaki disertai sebuah sumpah) tidak dapat memberikan ketetapan apa pun pada hal tersebut, karena *jinayah* (kejahatan) menurutnya tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dua orang saksi, baik konsekuensinya berupa harta maupun yang lainnya.

Seandainya seorang lelaki menuduh lelaki lainnya telah mencuri darinya dan merampas harta, lalu dia bersumpah dengan thalak dan pembebasan budak bahwa dia tidak mencuri darinya dan tidak pula merampasnya, kemudian si pendakwa itu mendatangkan seorang saksi laki-laki dan dua orang wanita bersaksi bahwa dia telah mencuri dan merampas, atau dia mendatangkan seorang saksi dan bersumpah bersamanya, maka dia (si pendakwa) berhak atas sesuatu yang telah dicuri dan dirampas itu, karena dia mendatangkan kesaksian (bukti) yang sesuai dalam permasalahan tersebut, dan tidak dapat ditetapkan dengan kesaksian thalak atau pun pembebasan budak, karena kesaksian (bukti)

ini merupakan sebuah hujjah dalam urusan harta, bukan thalak dan pembebasan budak.

Secara zhahir, madzhab Asy-Syafi'i dalam pasal ini seperti madzhab kami, kecuali perbedaan-perbedaan yang telah kami sebutkan dari para sahabat kami.

Pasal: Jika seorang budak perempuan mengaku kepada seorang laki-laki bahwa dia adalah ibu dari anak laki-laki tersebut, dan anaknya si perempuan adalah juga anak laki-laki tersebut, dan dia membuktikannya dengan membawa satu orang saksi laki-laki dan dua orang perempuan, atau dia bersumpah bersama saksinya

Dalam kasus tersebut, dia dihukumi dengan status budak perempuan, sebab status ibu dari anak tersebut dimiliki olehnya (anak itu).

Oleh karena itu, laki-laki tersebut memiliki hak untuk menggaulinya, menyewakannya, atau menikahinya. Si ibu juga ditetapkan hukum ikrar melahirkannya, karena ikrarnya tersebut dilaksanakan dalam kepemilikannya, dan kepemilikannya itu dengan satu orang saksi laki-laki dan dua orang wanita dengan satu orang saksi dan sumpah, tetapi dia tidak dihukumi sebagai anak karena nasabnya diakui, dan nasab tidak ditetapkan dan kemerdekaannya pun diakui, maka anak tersebut ditetapkan sebagai miliknya.

Itu merupakan salah satu perkataan Imam Syafi'i, dia berkata, "Dia dapat mengambil dan mengakui sebagai anaknya."

Abu Al Khaththab menyebutkan dari Ahmad sebanyak dua riwayat sebagaimana perkataan Asy-Syafi'i.

Menurut kami: Dia tidak berhak mengakuinya sebagai anak, tetapi anak tersebut diakui kemerdekaan dan nasabnya.

Pasal: Apabila seorang lelaki mengaku telah memberikan hak *khulu'* kepada istrinya, namun istrinya mengingkarinya

Dalam kasus tersebut, dapat ditetapkan dengan satu orang saksi laki-laki dan dua orang wanita atau sumpah si penuntut, karena dia (si suami) mengaku dengan tujuan harta sebagai kompensasi *khulu'*. Namun jika si istri mengaku (menuduh) hal tersebut (*khulu'*) maka tidak dapat ditetapkan kecuali dengan kesaksian dua orang lelaki, karena dia tidak memiliki tujuan lain selain berpisah dan melepaskan diri dari suaminya, hal tersebut tidak dapat ditetapkan kecuail dengan bukti (kesaksian) ini.

1885. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kesaksian seorang wanita yang adil dapat diterima terhadap segala sesuatu yang tidak dapat ditilik (dilihat) oleh kaum pria, seperti persusuan, persalinan, haidh, dan iddah."

Kami tidak mengetahui adanya perselisihan pendapat di antara ulama dalam permasalahan diterimanya kesaksian kaum wanita secara menyendiri (tanpa kaum laki-laki) dalam jumlah yang banyak.

Al Qadhi berkata, "Ada lima permasalahan yang kesaksian wanita secara menyendiri (tanpa seorang pria) dapat diterima, diantaranya:

1. Persalinan.
2. *Istihlal*
3. Persusuan

4. Aib yang berada di bawah (dibalik) pakaian, seperti *ritq* (kemaluan wanita yang rapat kecuali lubang kencingnya), *qarn*, keperawanan, dan penyakit kusta.
5. Habisnya masa iddah."

Diriwayatkan dari Abu Hanifah, "Kesaksian mereka (kaum wanita) secara menyendiri (tanpa kesaksian seorang pria) dalam permasalahan persusuan tidak dapat diterima, karena persusuan boleh dilihat oleh kaum pria dari golongan mahramnya, maka tidak dapat ditetapkan oleh (kesaksian) kaum wanita secara menyendiri seperti pernikahan."

Menurut kami: riwayat Uqbah bin Al Harits, dia berkata, "Aku menikahi Ummu Yahya binti Abu Ihab, lalu datanglah seorang budak wanita berkulit hitam, dia berkata, 'Aku telah menyusui kalian berdua'. Aku pun mendatangi Nabi ﷺ, lalu aku memaparkan permasalahan tersebut kepada beliau, lalu beliau berpaling dariku. Aku lalu mendatangi beliau kembali dan berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya dia pendusta'. Beliau bersabda, *'Lantas bagaimana, sementara dia telah mengaku itu?'*"[114]

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diceritakan dari Abu Hanifah, bahwa kesaksian wanita secara menyendiri dalam urusan *istihlal* tidak dapat diterima, karena *istihlal* terjadi setelah proses persalinan.

Namun pendapatnya dibantah sahabatnya (muridnya) dan mayoritas ulama, karena *istihlal* terjadi saat persalinan, yang sulit bagi kaum lelaki untuk mendatangi wanita dalam keadaan tersebut. Jadi, *istihlal* sama dengan persalinan.

---

[114] Takhrijnya telah disebutkan (no. 1367, 5).

Diriwayatkan dari Ali, bahwa dia membolehkan kesaksian wanita yang datang sendirian dalam permasalahan *istihlal*.[115]

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Imam Ahmad dan Sa'id bin Al Manshur, hanya saja dia berasal dari hadits Jabir Al Ja'fi, dan hal itu juga dibolehkan oleh Syuraih, Al Hasan, Al Harits, Al Akli, dan Hammad.

Pasal: Apabila ini *shahih*, maka setiap tempat yang kami katakan diterima di dalamnya kesaksian kaum wanita secara menyendiri, sesungguhnya diterima juga kesaksian satu orang wanita

Thawus berkata, "Dibolehkan kesaksian seorang wanita dalam urusan persusuan meskipun dia berkulit hitam."

Diriwayatkan oleh Ahmad dalam riwayat lain, "Tidak diterima kesaksian dalam permasalahan tersebut (persusuan) kecuali oleh dua orang wanita."

Ini juga merupakan pendapat Al Hakam, Ibnu Abi Laila, Ibnu Subrumah.

Pendapat ini juga yang dianut oleh Malik dan Ats-Tsauri, karena masing-masing gender yang dengannya cukup untuk menetapkan kebenaran (suatu yang hak) dalam permasalahan tersebut adalah dua

---

115 Disebutkan oleh Ad-Daraquthni dalam *As-Sunan* (4/233) melalui jalur Jabir bin Abdullah bin Naja, dari Ali, dia berkata .... lalu dia menyebutkannya.

Dalam sanadnya terdapat Jabir, yaitu Al Ju'fi, orang yang sangat *dha'if*, sementara Abdullah bin Naja orang yang *shaduq*.

Disebutkan oleh Al Baihaqi *Sunan Al Baihaqi* (10/151) dan Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (7/1398).

Al Baihaqi berkata, "Jabir Al Ju'fi adalah perawi yang *matruk*, sementara Abdullah bin Naji perlu ditinjau ulang. Diriwayatkan juga oleh Suwaid bin Abdul Aziz, seorang periwayat yang *dha'if* ...."

orang saksi, sebagaimana kaum pria. Kaum pria memang lebih sempurna akalnya daripada kaum wanita, namun kesaksian satu orang pria tetap tidak dapat diterima kecuali oleh dua orang saksi lelaki.

Utsman Al Batti berkata, "Cukup dengan tiga orang saksi, karena setiap tempat (permasalahan) yang di dalamnya diterima kesaksian kaum wanita, jumlahnya tiga (orang saksi), sebagaimana bila mereka (kaum wanita) bersama satu orang lelaki."

Sementara itu, Abu Hanifah berkata, "Kesaksian satu orang wanita dapat diterima dalam urusan persalinan wanita yang masih memiliki suami, dan tidak pada persalinan wanita yang telah dithalak."

Atha, Asy-Sya'bi, Qatadah, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur berpendapat, "Tidak diterima kesaksian wanita dalam urusan tersebut kecuali oleh kesaksian empat orang (wanita), karena dia merupakan kesaksian yang di antara syaratnya adalah merdeka (*al hurriyyah*), maka tidak dapat diterima kesaksian satu orang wanita dalam urusan tersebut sebagaimana kesaksian-kesaksian lainnya."

Nabi ﷺ bersabda,

شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ

"Kesaksian dua orang wanita (sama) dengan kesaksian satu orang lelaki."[116]

Dalil kami dalam masalah ini adalah: riwayat Uqbah bin Al Harits, dia berkata, "Aku menikahi Ummu Yahya binti Abi Ihab, lalu datanglah seorang budak wanita berkulit hitam, dia berkata, 'Aku telah menyusui kalian berdua'. Aku pun mendatangi Nabi ﷺ, lalu aku

---

[116] HR. Al Bukhari (1/304/*Fath Al Bari*); Muslim (pembahasan: Keimanan iman, 1/79, 86, 87); Abu Daud (4/4679); At-Tirmidzi (5/2613); Ibnu Majah (2/4003); dan Ahmad (2/67).

menceritakan hal tersebut kepada beliau, namun beliau berpaling dariku, maka aku menyebutkan (kembali) hal tersebut kepada beliau, dan beliau bersabda, *'Lantas bagaimana sementara dia telah mengaku seperti itu?'*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Selain itu, Khudzaifah meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ

membolehkan kesaksian seorang wanita yang datang memberikan kesaksiannya.[117]

Ini disebutkan oleh para fuqaha dalam kitab-kitab mereka.

Diriwayatkan pula oleh Abu Al Khaththab dari Ibnu Umar, bahwa Nabi ﷺ bersabda, *"Dibolehkan (diterima) kesaksian satu orang wanita dalam urusan persusuan."*[118]

Disamping itu karena makna dari ungkapan "ditetapkan oleh kesaksian kaum wanita secara menyendiri (tanpa kesaksian seorang pria)" tidak mensyaratkan adanya jumlah tertentu seperti riwayat dan kabar-kabar agama, adapun pendapat Asy-Syafi'i yang mensyaratkan kemerdekaan (*al hurriyyah*) tidak dapat diterima, dan sabda beliau ﷺ adalah,

شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ وَاحِدٍ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي تَشْهَدُ فِيْهِ مَعَ الرَّجُلِ

---

[117] Disebutkan oleh Ad-Daraquthni (4/232, 233).

Ad-Daraquthni berkata dalam *At-Tanqih*, "Ini merupakan hadits yang batil, tidak memiliki landasan (*sanad*), sementara Abu Ubaid Al Mada`ini seorang periwayat yang *majhul*."

[118] Diriwayatkan oleh Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (7/13987).

"Kesaksian dua orang wanita (sama) dengan kesaksian satu orang lelaki pada urusan yang dia (wanita) bersaksi bersama seorang lelaki."

Pasal: Apabila seorang lelaki bersaksi dalam urusan tersebut

Abu Al Khaththab berpendapat bahwa kesaksiannya dapat diterima karena dia lebih sempurna daripada seorang wanita. Apabila permasalahan tersebut cukup dengan kesaksiannya (si wanita) seorang diri, maka kesaksiannya (seorang lelaki) lebih utama, selain itu karena segala permasalahan yang di dalamnya diterima perkataan seorang wanita, maka diterima pula perkataan seorang lelaki seperti riwayat.

1886. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Siapa saja yang mendapatkan kewajiban untuk memberikan kesaksian, maka wajib untuk menunaikannya baik, kepada orang dekat maupun orang jauh. Tidak diperkenankan untuk meninggalkan kewajiban tersebut sementara dia mampu untuk melakukannya."

Menunaikan (*'ada*) kesaksian termasuk fardhu kifayah, apabila telah ditentukan bahwa dia menanggung kesaksian karena tidak ada seorang pun yang mumpuni untuk menanggung itu selain dia. Namun apabila ada dua orang selain dirinya yang melakukan itu, maka gugurlah kewajiban menunaikan kesaksian tersebut apabila kesaksian tersebut diterima oleh sang hakim.

Apabila kesaksian tersebut ditanggung oleh jamaah (sekelompok orang), maka diwajibkan bagi masing-masing mereka untuk melakukannya. Apabila mereka enggan melakukannya, maka mereka

semua berdosa sebagaimana hukum-hukum fardhu kifayah lainnya. Dalil wajibnya kesaksian disebutkan dalam firman Allah ﷻ berikut ini:

وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ

"Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan Barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya dia adalah orang yang berdosa hatinya." (Qs. Al Baqarah [2]: 283)

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya." (Qs. An-Nisaa` [4]: 135)

كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ

"Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa." (Qs. Al Maa`idah [5]: 8).

Disamping itu, kesaksian merupakan sebuah amanat, maka dia wajib menunaikannya pada saat diminta, sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya." (Qs. An-Nisaa` [4]: 58).

Namun apabila dia mendapati kesulitan atau mendapati sesuatu yang berbahaya apabila menunaikannya, maka dia tidak wajib melakukannya, sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ ﴿٢٨٢﴾

"Dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu." (Qs. Al Baqarah [2]: 282).

Pasal: Barangsiapa memiliki (hak) kifayah, maka dia tidak berhak untuk mengambil upah atas kesaksiannya, karena itu merupakan penunaian terhadap kewajiban

Apabila sebagian orang melakukannya, maka itu telah menjadi sebuah kewajiban bagi mereka. Namun apabila dia tidak memiliki (kewajiban) kifayah, dan tidak pula kewajiban itu ditentukan padanya (fardhu ain), maka dia boleh mengambil upah tersebut, karena mencari nafkah terhadap orang-orang yang ditanggungnya merupakan fardhu ain, maka tidak boleh melalaikannya karena sesuatu yang fardhu kifayah. Jadi, apabila dia mengambil rezeki (upah) tersebut, maka dia

telah menghimpun dua perkara (fardhu ain dan fardhu kifayah) tersebut. Namun jika kesaksian tersebut memang ditentukan kewajibannya baginya, dan dimungkinkan baginya untuk mengambil rezeki (upah), atau dimungkinkan juga tidak dibolehkan baginya untuk mengambil upah tersebut, maka dia sebaiknya tidak mengambil kompensasi terhadap penunaian fardhu ain.

Sementara itu, para murid Asy-Syafi'i berpendapat bahwa tidak dibolehkan mengambil upah bagi orang yang kewajiban itu telah ditentukan baginya (fardhu 'ain), dan apakah dibolehkan bagi yang lainnya? Dalam permasalahan ini terdapat dua pendapat madzhab.

1887. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Segala sesuatu yang didapati oleh seseorang, baik secara melihat, atau mendengarnya dengan yakin meski tidak melihat yang dipersaksikannya itu *(al masyhud 'alaihi)*, maka hendaknya dia bersaksi dengan apa yang didapatinya itu."

Kesaksian tidak dibolehkan kecuali dengan segala sesuatu yang dia ketahui. Ini berlandaskan firman-Nya berikut ini:

إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾

"Akan tetapi (orang yang dapat memberi syafaat ialah) orang yang mengakui yang hak (tauhid) dan mereka meyakini(nya)." (Qs. Az-Zukhruf [43]: 86)

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾

"Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya." (Qs. Al Israa` [17]: 36).

Dalam ayat ini terdapat pengkhususan dimintainya pertanggungjawaban terhadap ketiga perkara (hati, pendengaran, dan penglihatan), dikarenakan pengetahuan dengan hati bersandar kepada pendengaran dan penglihatan. Selain itu, indra kesaksian adalah melihat serta mendengar, dan keduanya dapat dilakukan oleh mata (pandangan) serta pendengaran.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dia berkata: Rasulullah ﷺ pernah ditanya tentang kesaksian, maka beliau bersabda, *"Apakah kamu melihat matahari?"* Dia berkata, "Iya." Beliau lalu bersabda, *"Sesuai dengannya, maka bersaksilah atau tinggalkan!"*

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Khilal dalam *Al Jami* dengan sanadnya.[119]

Apabila ini benar, maka indra pengetahuan yang dapat dijadikan sebagai landasan kesaksian adalah dua, yaitu penglihatan dan pendengaran. Adapun indra pengetahuan yang lainnya, seperti indra penciuman, indra perasa, dan indra peraba, kebanyakan tidak dibutuhkan dalam sebuah kesaksian.

---

[119] Disebutkan oleh Al Hakim (4/97, 98) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/156),

Al Hakim berkata, "*Sanad* hadits ini *shahih*, namun Al Bukhari dan Muslim tidak meriwayatkannya."

Adz-Dzahabi berkata, "*Waahin,* berkenaan dengan Amr, Ibnu Adi mengatakan bahwa dia sering mencuri hadits, sementara Ibnu Masymul, lebih dari satu orang yang memvonisnya *dha'if.*"

Muhammad berkata, "Sulaiman bin Masymul diperbincangkan oleh Al Humaidi, dan dia tidak meriwayatkan dari sisi yang dapat dijadikan sebuah landasan."

Namun segala sesuatu yang dapat dilihat; yaitu berupa perbuatan, seperti merampas, perusakan, zina, dan minum khamer, begitu pula sifat-sifat yang dapat dilihat, seperti aib yang ada pada barang dagangan, tidak dapat diberikan kesaksiannya kecuali dengan berlandaskan penglihatan, karena kesaksian tersebut mengindikasikan hal itu memang terjadi, maka tidak dibutuhkan indra lainnya.

Sedangkan indra pendengaran, memiliki dua macam:

1. Dari yang dipersaksikannya (*masyhud alaihi*), seperti akad-akad. Contoh: jual-beli dan sewa-menyewa. Dia (si saksi) butuh mendengarkan perkataan dua orang yang berakad tersebut, dan melihat kedua orang yang berakad tidak dapat diperhitungkan apabila dia mengetahui keduanya, dan yakin bahwa itu merupakan perkataan keduanya. Inilah yang dikatakan oleh Ibnu Abbas, Az-Zuhri, Rabi'ah, Laits, Syuraih, Atha, Ibnu Abu Laila, dan Malik.

Sementara itu, Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berpendapat bahwa kesaksian tidak dibolehkan (tidak diterima) hingga orang yang berkata itu melihat (menyaksikan) apa yang dipersaksikannya (*masyhud 'alaihi*), karena suara memiliki kemiripan, maka tidak boleh bersaksi terhadapnya tanpa berlandaskan penglihatan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: apabila dia mengetahui yang dipersaksikannya (*al masyhud alaihi*) dengan amat yakin, maka kesaksiannya dibolehkan sebagaimana apabila dia melihatnya. Ketidakjelasan (samar) terkadang memang terjadi, sebagaimana ketidakjelasan dalam wajah (gambar).

Namun kesaksian hanya dibolehkan bagi orang yang benar-benar mengetahui yang dipersaksikannya (*al masyhud 'alaihi*) secara yakin, dan terkadang pengetahuan (*al masyhud 'alaihi*) itu dapat diperoleh melalui pendengaran secara yakin. Syariat pun menganggap hal tersebut dengan membolehkannya dalam proses riwayat tanpa harus

melihat, maka diterima riwayat orang yang buta dan orang-orang yang meriwayatkan dari para istri Rasulullah ﷺ yang bukan dari golongan mahram mereka.

Macam yang kedua akan kami sebutkan dalam masalah berikutnya.

Pasal: Apabila dia mengenali yang dipersaksikannya, baik namanya, orangnya (matanya), maupun nasabnya.

Dalam kasus tersebut, dia boleh bersaksi atas dirinya, baik (orang yang dipersaksikannya itu) hadir maupun tidak ada (gaib). Namun apabila dia tidak mengetahui semua itu, maka dia tidak boleh memberikan kesaksian terhadap dirinya pada saat dia tidak ada, sementara itu dia boleh memberikan kesaksian atas dirinya secara hadir dengan mengetahui matanya (orangnya). Inilah yang ditetapkan oleh Ahmad.

Mahnan berkata, "Aku bertanya kepada Ahmad tentang seorang lelaki yang bersaksi bagi orang lain dengan haknya atas orang lain, sementara dia tidak mengetahui nama orang ini (orang yang dibela), dan tidak pula nama orang ini (orang yang didakwa), hanya saja dia memberikan kesaksian untuknya. Ahmad lalu menjawab, 'Apabila dia berkata, "Aku bersaksi bahwa bagi orang ini atas orang ini", dan keduanya bersaksi, maka tidak ada masalah. Namun apabila dia tidak ada (gaib), maka dia tidak boleh bersaksi hingga dia mengetahui namanya'."

Pasal: Kedudukan wanita sebagaimana kedudukan lelaki, bahwa apabila dia (yang bersaksi) mengenal wanita itu, mengetahui namanya dan nasabnya

Dalam kasus tersebut, dia boleh memberikan kesaksian atasnya bersamaan dengan ketidakberadaannya (yang dipersaksikan). Namun apabila dia tidak mengenalnya, maka dia tidak boleh bersaksi atas dirinya pada saat dia tidak ada (gaib).

Ahmad berkata dalam riwayat Al Jamaah, "Wanita tidak boleh bersaksi kecuali bagi orang yang diketahuinya dan atas orang yang diketahuinya. Seorang lelaki tidak boleh bersaksi kecuali terhadap wanita yang diketahuinya. Seandainya wanita itu termasuk orang yang diketahui namanya, lalu dia dipanggil, pergi, lalu datang, maka hendaknya dia bersaksi. Namun apabila tidak, maka dia tidak boleh bersaksi. Adapun apabila dia tidak mengenal wanita itu, maka dia tidak boleh bersaksi pada saat dia tidak ada (gaib), dan dibolehkan bersaksi apabila dia mengetahui mata wanita itu, apabila dia mengetahui matanya dan melihat wajahnya."

Ahmad berkata, "Tidak dibolehkan seorang lelaki memberikan kesaksian atas seorang wanita hingga dia melihat wajah wanita tersebut."

Pendapat tersebut dibawa kepada kesaksian orang-orang yang belum yakin mengetahui (mengenal) wanita tersebut. Adapun apabila dia benar-benar yakin mengetahui wanita tersebut, mengenal suaranya dengan sangat yakin, maka dia boleh memberikan kesaksian atas wanita tersebut karena mengenal suaranya dengan yakin, sebagaimana kami jelaskan dalam masalah sebelumnya.

Apabila dia tidak mengetahui orang yang dipersaksikannya itu (*al masyhud 'alaihi*), lalu ada seseorang di sampingnya yang mengenalnya, maka menurut Ahmad, "Dia tidak boleh bersaksi atas kesaksian orang lain, kecuali dengan pengetahuannya terhadap dirinya (wanita tersebut)." Ahmad juga berkata, "Tidak dibolehkan seorang lelaki berkata kepada

lelaki lainnya, 'Aku bersaksi bahwa fulanah ini', lalu dia bersaksi atas kesaksian (orang lain tersebut)."

Jelas tidak boleh bersaksi terhadap orang yang tidak dia ketahui dengan berlandaskan pengenalan (pemberitahuan) orang lain.

Al Qadhi berkata, "Dibolehkan untuk membawa pendapat ini kepada hukum *istihbab*, karena dibolehkan memberikan kesaksian dengan cara *istifadhah*."

Sementara itu, pendapatnya secara *zhahir* menunjukkan pelarangan hal tersebut.

Ahmad berkata, "Tidak dibolehkan bagi seorang lelaki memberikan kesaksian (bersaksi) terhadap seorang wanita kecuali dengan izin suaminya."

Pendapat ini mengindikasikan bahwa dia tidak boleh masuk ke rumah wanita tersebut dengan tujuan memberikan kesaksian terhadap dirinya kecuali dengan seizin suaminya, sebagaimana diriwayatkan oleh Amr bin Al Ash, dia mengatakan bahwa Nabi ﷺ melarang seseorang meminta izin (untuk masuk) kepada kaum wanita kecuali dengan seizin suaminya. Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya.

Adapun memberikan kesaksian terhadap wanita di selain rumahnya, dibolehkan, karena pengakuan wanita tersebut sah, dan apabila dia orang yang benar, maka sah, maka dia boleh memberikan kesaksian terhadap wanita itu dengan hal tersebut.

Pasal: Apabila saksi mengetahui khatnya, namun dia tidak menyebutkan bahwa dia bersaksi dengan hal tersebut

Dalam kasus tersebut, apakah dibolehkan memberikan kesaksian? Ada dua riwayat:

Pertama: Dia tidak boleh memberikan kesaksian dengan hal tersebut.

Ahmad berkata dalam riwayat Harb tentang orang yang melihat khatnya dan capnya namun dia tidak menyebutkan kesaksian, "Dia tidak boleh memberikan kesaksian kecuali dengan apa yang dia ketahui."

Ahmad juga berkata dalam riwayat lain, "Dia boleh memberikan kesaksian apabila mengenal tulisannya, dan bagaimana mungkin kesaksian itu terjadi kecuali dengan cara yang demikian?"

Dia juga berkata di tempat lain, "Apabila dia mengenal tulisannya (khatnya), namun dia tidak menghafalnya (menjaganya), maka dia tidak boleh bersaksi kecuali itu ditulis padanya sebuah judul di bawah capnya dan penjagaannya, maka dia boleh bersaksi meski dia tidak menjaga."

Dia juga berkata, "Apabila memiliki hafalan (penjagaan) yang buruk, maka hendaknya dia bersaksi dan menulisnya di tempatnya."

Ini merupakan riwayat yang ketiga (mana yang pertama dan kedua) yaitu hendaknya dia bersaksi apabila itu ditulis di tempatnya dengan khatnya dalam penjagaannya (pengamanannya) dan tidak boleh bersaksi apabila tidak seperti itu dengan kedudukan seorang *qadhi* dalam salah satu dari dua riwayat: apabila dia menemukan hukumnya dengan khatnya di bawah capnya maka hendaknya dia menandatanganinya, namun tidak menandatanganinya apabila tidak seperti itu.

1888. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Berbagai kabar yang muncul berkenaan sesuatu dan informasinya memberikan ketetapan di dalam hati,

hendaknya dia bersaksi dengan hal tersebut, seperti kesaksian atas nasab dan peranakan."

Inilah bagian kedua dari pembagian pendengaran (sebagai indra pengetahuan dalam bersaksi), yaitu segala sesuatu yang diketahui olehnya melalui cara *istifadhah.*

Para ulama telah sepakat bahwa memberikan kesaksian berlandaskan pendengaran secara *istifadhah* adalah sah dalam urusan nasab dan peranakan.

Ibnu Al Mundzir berkata,[120] "Berkenaan dengan urusan nasab, maka aku tidak mengetahui seorang pun dari kalangan ulama yang melarang *istifadhah* dalam bersaksi, dan seandainya itu dilarang mengetahui kesaksian dengan hal tersebut adalah mustahil, karena tidak ada jalan untuk mengetahuinya secara pasti dengan cara lainnya, dan tidak memungkinkan bersaksi dalam hal tersebut. Seandainya persaksian dianggap (dalam nasab), maka seseorang tidak mengetahui ayahnya, ibunya, dan tidak mengetahui seorang pun dari kerabatnya.

Allah ﷻ berfirman,

ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ

"Orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang telah Kami beri Al Kitab (Taurat dan Injil) mengenal Muhammad seperti mereka mengenal anak-anaknya sendiri." (Qs. Al Baqarah [2]: 146).

Para ulama berbeda pendapat tentang kesaksian selain nasab dan peranakan yang boleh berlandaskan *istifadhah.*

---

120 Lih. Ibnu Al Mundzir dalam *Al Ijma'* (64/261).

Para sahabat kami berpendapat: Kesaksian yang boleh berlandaskan *istifadhah* selain nasab dan peranakan adalah sembilan perkara:

1. Nikah
2. Kepemilikan mutlak
3. Wakaf
4. Penyalurannya
5. Kematian
6. Pembebasan budak
7. Perbudakan
8. Perwalian (pengangkatan)
9. Pencopotan

Pendapat ini juga yang dikatakan oleh Abu Sa'id Al Isthakhri dan sebagian murid Asy-Syafi'i.

Namun sebagian mereka (murid Asy-Syafi'i) berpendapat bahwa tidak boleh memberikan kesaksian dengan cara *istifadhah* dalam urusan wakaf, *wala*, pembebasan budak, dan pasangan suami istri, karena kesaksian dalam hal tersebut dapat berlandaskan pada sesuatu yang pasti, dan kesaksian tersebut merupakan kesaksian dengan akad, maka serupa dengan akad-akad lainnya.

Abu Hanifah berkata, "Kesaksian dengan cara *istifadhah* tidak dapat diterima kecuali dalam urusan pernikahan serta kematian, dan tidak dapat diterima dalam urusan kepemilikan mutlak, karena kesaksian tersebut merupakan kesaksian terhadap harta, serupa dengan utang."

Para sahabat berkata, "Kesaksian berlandaskan *istifadhah* diterima dalam urusan *wala* (perbudakan), seperti Ikrimah *maula* Ibnu Abbas."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: semua perkara ini kebanyakan sulit untuk diberikan kesaksian dengan cara

menyaksikannya, atau menyaksikan berbagai sebabnya, maka dibolehkan memberikan kesaksian atas hal tersebut dengan cara *istifadhah* seperti *nasab.*

Malik berkata, "Tidak ada orang di antara kami yang mempersaksikan atas barang-barang wakaf sahabat Rasulullah ﷺ kecuali berlandaskan pendengaran."

Malik juga berkata, "Pendengaran dalam urusan barang-barang wakaf dan *wala* (perbudakan) dibolehkan."

Ahmad berkata dalam riwayat Al Marudzi, "Aku bersaksi bahwa rumah Bukhtan adalah milik Bukhtan, meskipun dia tidak bersaksi padamu."

Lalu dikatakan padanya, "Engkau bersaksi bahwa fulanah merupakan istri si fulan, sementara kamu tidak menyaksikan pernikahannya?"

Dia menjawab, "Iya, apabila kabar (pernikahan) itu memang sudah banyak (*istifadhah*), maka aku bersaksi, aku katakan, 'Sesungguhnya Fatimah merupakan putri Rasulullah ﷺ, sementara Khadijah dan Aisyah merupakan istri beliau. Semua orang bersaksi dengan hal tersebut tanpa menyaksikannya'."

Apabila dikatakan, "Memungkinkan baginya (Ahmad) untuk mengetahui dalam berbagai perkara ini dengan menyaksikan sebabnya."

Kami katakan, "Adanya sebab tidak memberikan sebuah pengetahuan (ilmu) dengan bentuknya suatu sebab yang meyakinkan, karena bisa jadi seseorang membeli barang yang bukan milik si penjual, atau memburu binatang buruan yang telah diburu oleh orang lain kemudian lepas darinya, dan seandainya hal itu digambarkan, maka jarang sekali."

Adapun para pengikut Asy-Syafi'i berpendapat, "Kesaksian dalam urusan wakaf berlandaskan lafazh adalah tidak sah, karena kesaksian di sini bukan dengan akad. Akan tetapi, kesaksian dengan wakaf yang dihasilkan dengan sebuah akad, kedudukannya sama dengan kepemilikan. Begitu pula persaksian terhadap hubungan suami istri tanpa akad, kemerdekaan, perbudakan, semuanya tidak mungkin mendapat sebuah kepastian dengan kesaksian tersebut, sebagaimana tidak mungkin mendapat kepastian dalam kepemilikan, karena dia masuk ke dalam deretan kepemilikan, maka wajib dibolehkan kesaksian dalam hal tersebut dengan *istifadhah*, seperti kepemilikan."

Malik berkata, "Tidak ada orang di antara kami yag bersaksi atas barang-barang wakaf para sahabat Rasulullah ﷺ kecuali berlandaskan pendengaran."

Apabila ini benar, maka perkataan Ahmad dan Al Kharqi mengindikasikan bahwa seseorang tidak boleh bersaksi dengan cara *istifadhah* hingga kabar tersebut bertambah banyak, dan dia mendengarnya dari banyak orang yang dengan itu dapat memperoleh sebuah ilmu (pengetahuan), sebagaimana dikatakan oleh Al Kharqi, "Berbagai kabar yang bermunculan dan informasinya (pengetahuannya) memberi ketetapan di dalam hati." Maksudnya adalah yang dapat menghasilkan sebuah (informasi) pengetahuan.

Al Qadhi menyebutkan dalam *Al Mujarrad* bahwa cukup mendengar dari dua orang adil, dan hatinya merasa tenang dengan kabar kedua orang tersebut, karena kebenaran (hak-hak) dapat ditetapkan dengan dua orang ini, dan ini merupakan pendapat murid Asy-Syafi'i dari kalangan muta'akhkhirin.

Pendapat yang pertama (bahwa standarisasi *istifadhah*) adalah sebagaimana konsekuensi lafazh *istifadhah* (banyak atau banjir), yaitu yang diambil dari kata berhamburannya air, akibat volume air yang

melimpah. Selain itu, apabila kesaksian dengan *istifadhah* cukup dengan perkataan dua orang, maka tidak disyaratkan apa yang disyaratkan dalam kesaksian atas kesaksian, akan tetapi cukup dengan mendengar.

Pasal: Apabila di tangan seseorang terdapat sebuah rumah atau tempat tinggal, lalu dia bertindak sebagaimana bertindak seorang pemilik, dengan menempatinya, meminjamkannya, menyewakannya, mendiaminya, menghancurkannya, dan membangunnya tanpa ada seorang pun yang menyelisihinya

Dalam kasus tersebut, Abu Abdullah bin Hamid berpendapat, "Seseorang dibolehkan bersaksi baginya dengan kepemilikannya."

Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah dan Al Ishtakhri dari kalangan murid Asy-Syafi'i.

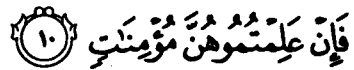
Sementara itu, Al Qadhi berpendapat, "Kemungkinan seseorang tidak boleh bersaksi kecuali berlandaskan pada segala sesuatu yang dia saksikan, berupa kepemilikan, penguasaan (*shahibul yad*), dan tindakan, karena penguasaan (*shahibul yad*) bukan saja terbatas dalam kepemilikan, tapi terkadang dengan penyewaan, peminjaman, dan perampasan."

Itulah pendapat sebagian pengikut Asy-Syafi'i.

Alasan pertama: Penguasaan (*shahibul yad*) menunjukkan kepemilikannya dan kontinuitasnya tanpa ada seorang pun yang menyelisihinya menguatkan kepemilikannya, maka kesaksian tersebut berjalan melalui cara *istifadhah*. Oleh karena itu, seseorang dibolehkan bersaksi dengan hal tersebut, sebagaimana bila dia menyaksikan sebab penguasaannya, seperti jual beli, warisan, atau hibah.

Sementara adanya indikasi bahwa rumah itu dari hasil merampas atau menyewa, maka dapat dibantah dengan adanya kontinuitasnya penguasaan tanpa adanya orang yang menyelisihi, maka hal tersebut tidak akan menyisakan seorang penghalang, sebagaimana bila dia menyaksikan sebab-sebab penguasaan rumah tersebut; karena adanya indikasi bahwa si penjual bukanlah si pemiilik, pewaris, dan pemberi hibah. Demikianlah (hukumnya) di sini.

Apabila dikatakan, "Jika masih ada sebuah indikasi, maka dia tidak memperoleh sebuah ilmu (pengetahuan), sementara tidak dibolehkan memberikan kesaksian kecuali dengan yang dia tahu."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: *azh-zhan* (dugaan) disebut juga ilmu (pengetahuan), sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

"Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman." (Qs. Al Mumtahanah [60]: 10)

Sementara itu, tidak ada jalan untuk mengetahui secara pasti (yakin) dalam permasalahan ini, maka dibolehkan berlandaskan pada sebuah dugaan.

Pasal: Apabila seseorang mendengar seorang lelaki berkata kepada seorang anak, "Ini anakku!"

Dalam kasus tersebut, dia boleh bersaksi dengan hal. tersebut, karena si anak kecil mengakui dengan nasabnya.

Apabila dia mendengar si anak itu berkata, "Ini ayahku" sementara si lelaki tersebut mendengarnya dan terdiam, maka dia boleh bersaksi dengan hal tersebut juga, karena diamnya seorang ayah

merupakan pengakuan bagi sang anak, dan pengakuan memperkuat ketetapan nasab, maka dia boleh bersaksi dengan itu.

Dalam permasalahan ini diam diposisikan sebagai sebuah pengakuan, karena pengakuan terhadap penyebutan nasab yang salah dibolehkan, berbeda dengan dakwaan lainnya. Selain itu, karena nasab lebih sering disebutkan ketetapannya, sebagaimana kalian lihat bahwa penetapannya kemungkinan diikutkan dalam pernikahan

Abu Al Khatib menyebutkan, "Barangkali hendaknya dia tidak memberikan kesaksian berlandaskan diam(nya si ayah) hingga dia mengulanginya, karena berdiam bukanlah sebuah pengakuan yang hakiki, akan tetapi diam dapat diposisikan sebagai sebuah pengakuan, dan pengulangan berdiam itu bisa dianggap sebagai penguatnya, sebagaimana kontinuitas (terus-menerus) itu dianggap sebagai penguat bagi penguasa (*shahibul yad*) rumah.

Pasal: Apabila dua orang yang adil bersaksi bahwa si fulan meninggal dengan meninggalkan si fulan, dan si fulan sebagai pewaris, padahal kita tidak mengetahui dia meninggalkan seorang pewaris lainnya selain mereka berdua

Dalam kasus tersebut, kesaksian keduanya diterima.

Pendapat ini juga dikatakan oleh Abu Hanifah, Malik, Asy-Syafi'i, dan Al Anbari.

Sementara itu, Ibnu Abu Laila berkata, "Hingga keduanya memberikan penjelasan (bukti) bahwa tidak ada pewaris lainnya selain kedua orang tersebut."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: dalam permasalahan ini cukup berpegang pada sesuatu yang *zhahir* dan kesaksian yang mendasar, bahwa tidak ada pewaris lainnya.

Abu Al Khaththab berkata, "Keduanya merupakan orang yang mengetahui secara batin, dan mungkin sebaiknya kesaksiannya tidak diterima kecuali dari orang yang mengetahui secara batin, karena ketidaktahuan mereka akan adanya pewaris lainnya bukanlah sebuah dalil yang menunjukkan tidak adanya pewaris lain, berbeda dengan orang yang berasal dari kalangan yang mengetahui secara batin, karena secara *zhahir* seandainya ada pewaris lain (selain kedua pewaris tersebut) maka tidak mungkin tidak diketahui oleh mereka."

Inilah pendapat Asy-Syafi'i.

Adapun jika kedua saksi tersebut berkata, "Kami tidak mengetahui dia (yang meninggal) memiliki ahli waris lain di negeri ini, atau di negeri ini dan ini," maka kesaksiannya tidak diterima. Inilah pendapat Malik, Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad.

Sementara itu, Abu Hanifah berpendapat bahwa diterima kesaksiannya sebagaimana bila keduanya berkata, "Kami tidak mengetahui di memiliki pewaris lainnya."

Dia menyebutkan bahwa itu merupakan madzhab Ahmad juga.

Ini bukanlah sebuah dalil yang menunjukkan tidak adanya pewaris (lainnya), karena kedua saksi tersebut terkadang mengetahui bahwa orang yang meninggal itu tidak memiliki ahli waris di negeri tersebut, namun memiliki pewaris lain di negeri lain, maka kesaksian keduanya tidak dapat diterima, sebagaimana apabila keduanya berkata, "Kami tidak mengetahui bahwa dia memiliki pewaris lain di rumah ini."

1889. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Barangsiapa dari kalangan pria atau wanita, selama tidak berakal, bukan seorang muslim, belum baligh, dan bukan orang yang adil, maka kesaksiannya tidak dapat diterima."

Dapat disimpulkan bahwa seorang saksi yang dapat dijadikan acuan memiliki tujuh syarat:

1. **Orang yang berakal**, tidak diterima kesaksian orang yang tidak berakal menurut ijma. Inilah yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir. Baik akalnya itu hilang karena gila, karena mabuk, maupun karena masih kecil. Itu dikarenakan orang yang hilang akal bukanlah orang yang dapat menghasilkan (kesimpulan) dan perkataannya tidak menghasilkan kebenaran.
2. **Seorang muslim,** dan kami akan menyebutkan ini nanti.
3. **Baligh,** tidak diterima kesaksian anak kecil yang belum baligh. Ini diriwayatkan oleh Ibnu Abbas.[121] Pendapat ini juga dianut oleh Al Qasim, Salim, Atha, Makhul, Ibnu Abi Laila, Al Auza`i, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Ubaidah, Abu Tsaur, serta Abu Hanifah dan para muridnya. Sementara itu, diriwayatkan dari Ahmad riwayat lain, bahwa kesaksian mereka diterima dalam urusan *jarh* apabila mereka bersaksi sebelum berpisah dari keadaan (kondisi) yang mereka *jarh* tersebut, dan ini merupakan pendapat Malik.

   Secara *zhahir*, kejujuran mereka dan ke-*dhabith*-an mereka apabila terpisah, maka kesaksian mereka tidak dapat diterima, karena barangkali mereka didikte.

   Ibnu Az-Zubair berkata, "Apabila mereka mengambil ketika mendapati hal tersebut, maka untuk kehati-hatian hendaknya mereka berakal (mengetahui) dan menghafal."

---

[121] Disebutkan oleh Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/161, 162) dan Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (8/15494, 15495).

Sementara itu, diriwayatkan dari Az-Zuhri, bahwa kesaksian mereka dibolehkan, dan para wali meminta sumpah orang-orang yang di-*jarh*.

Diriwayatkan dari Ahmad riwayat yang ketiga, bahwa kesaksiannya dapat diterima apabila anak tersebut berumur 10 tahun.

Ibnu Hamid berkata, "Berlandaskan riwayat ini, kesaksian mereka (anak kecil) diterima dalam urusan selain *hudud* dan *qishash*."

Diriwayatkan dari Ali, bahwa kesaksian sebagian mereka diterima atas sebagian mereka. Ini diriwayatkan dari Syuraih,[122] Al Hasan, dan An-Nakha`i.

Ibrahim berkata, "Dulu mereka membolehkan kesaksian sebagian mereka (anak kecil) atas sebagian lainnya dalam segala sesuatu yang terjadi di antara mereka."

Al Mughirah berkata, "Sahabat-sahabat kami tidak membolehkan kesaksian mereka atas seorang lelaki atau seorang budak."

Diriwayatkan dari Ahmad dengan *sanad* dari Masruq, dia berkata, "Kami pernah berada di tempat Ali, lalu dia didatangi oleh lima anak remaja, mereka berkata, 'Sebelumnya kami berenam sedang menggali, lalu salah seorang dari kami terperosok. Tiga orang dari mereka lalu bersaksi atas kedua lainnya, bahwa keduanya yang menenggelamkannya.

Sementara itu, yang dua orang itu bersaksi bahwa ketiga temannyalah yang telah menenggelamkannya. Ali kemudian memutuskan bahwa kedua orang mendapatkan kewajiban

---

122 Disebutkan oleh Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (8/15503).

membayar 3/5 *diyat,* dan ketiga orang lainnya 2/5 *diyat.*" Seperti inilah Masruq memberi putusan.

Namun (menurut) madzhab (kami), kesaksian mereka tidak dapat diterima sama sekali, sebagaimana firman-firman-Nya berikut ini:

وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴿٢٨٢﴾

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (diantaramu)." (Qs. Al Baqarah [2]: 282).

وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴿٢﴾

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2).

مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴿٢٨٢﴾

"Dari saksi-saksi yang kamu ridhai." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Sementara itu, anak kecil termasuk orang yang tidak diridhai menjadi saksi.

Allah berfirman,

وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ﴿٢٨٣﴾

"Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya dia adalah orang yang berdosa hatinya." (Qs. Al Baqarah [2]: 283)

Dalam ayat tersebut Allah ﷻ mengabarkan bahwa seorang saksi yang menyembunyikan persaksiannya, akan berdosa, sementara seorang anak kecil tidak berdosa, maka hal itu menunjukkan bahwa anak kecil bukanlah seorang saksi. Selain itu, anak kecil tidak takut dari dosa berbohong, maka perkataannya tidak menghasilkan sesuatu yang dapat dipercaya, dan siapa saja yang kesaksiannya tidak dapat diterima dalam urusan harta, maka tidak diterima pula kesaksiannya dalam urusan *jirah*, seperti orang yang fasik, dan siapa saja yang kesaksiannya tidak dapat diterima atas orang yang bukan seperti (semisal) dirinya, maka tidak diterima pula atas orang yang semisalnya, seperti orang gila.

4. **Adil (*al 'adalah*)**, sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴿٢﴾

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2).

Tidak diterima kesaksian seorang yang fasik, sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴿٦﴾

"Jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti." (Qs. Al Hujuraat [49]: 6)

Dalam ayat ini Allah memerintahkan kita untuk menjauhkan diri dari berita yang dibawa orang fasik, dan kesaksian

merupakan sebuah kabar, maka wajib hukumnya tidak menerima kesaksian orang fasik.

Diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

لاَ تَجُوْزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلاَ خَائِنَةٍ وَلاَ مَحْدُوْدٍ فِي الإِسْلاَمِ وَلاَ ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيْهِ

"Tidak dibolehkan (diterima) kesaksian seorang lelaki pengkhianat dan perempuan pengkhianat, tidak pula orang yang terkena hukum hudud dalam Islam, dan tidak pula seseorang yang dipenuhi rasa dendam (dengki) kepada saudaranya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Ubaid.[123]

Abu Ubaid tidak melihat bahwa beliau mengkhususkan lelaki dan wanita pengkhianat terhadap amanat manusia, akan tetapi juga khianat terhadap segala sesuatu yang telah diwajibkan bagi Allah ﷻ kepada seluruh hamba-Nya untuk menjalaninya dan menjauhinya, baik (dosa) kecil maupun besar.

Allah ﷻ berfirman,

إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

[123] HR. Abu Daud (3/3600); At-Tirmidzi (4/3298); Ibnu Majah (2/2366); dan Ahmad dalam Musnad *Ahmad* (2/204, 208, 225).
Sanadnya *hasan*.

"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zhalim dan amat bodoh." (Qs. Al Ahzaab [33]: 72).

Diriwayatkan dari Umar ﷺ, bahwa dia berkata, "Seseorang tidak ditawan tanpa orang-orang yang *adul* (adil)."

Agama orang fasik tidak membuatnya meninggalkan berbagai larangan agama, maka dipercaya dia tidak dapat meninggalkan kebohongan, sehingga kabarnya pun belum tentu mendatangkan sebuah kebenaran. Apabila ditetapkan demikian, maka kefasikan memiliki dua macam:

Petama: Kefasikan dari segi perbuatan. Kami tidak tahu perbedaan pendapat mengenai ditolaknya kesaksiannya.

Kedua: Kefasikan dari segi akidah (keyakinan). Maksudnya adalah keyakinan bid'ah, maka diwajibkan juga untuk tidak menerima kesaksiannya. Pendapat ini dikatakan oleh Malik, Syarik, Ishaq, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur.

Sementara itu, Abu Syarik berkata, "Empat orang yang tidak diterima kesaksiannya yaitu: (1) orang Syi'ah Rafidha, yang mengaku bahwa dia memiliki seorang Imam yang wajib ditaati, (2) orang Khawarij, yang mengaku bahwa dunia merupakan tempat peperangan, (3) orang Qadariyah, yang mengaku bahwa kehendak kepada takdir, (4) orang Murji`ah, (5) serta orang yang menolak kesaksian Ya'qub, dan dia berkata, "Apakah aku tidak membantah kesaksian orang-orang yang mengaku bahwa shalat bukan dari iman?"

Abu Hamid[124] dari kalangan murid Asy-Syafi'i berkata: Orang-orang berselisih (pendapat) atas tiga bagian:

Pertama: Berselisih pendapat dalam urusan *furu'*. Mereka semua tidak fasik dengan hal tersebut, dan kesaksian mereka juga tidak ditolak. Para sahabat berbeda pendapat dalam urusan *furu'*, begitu pula orang setelah mereka dari kalangan tabi'in.

Kedua: Orang-orang yang kita anggap fasik, namun kita tidak mengafirkannya. Mereka adalah orang-orang yang mencaci para kerabat (Nabi ﷺ), seperti kaum Khawarij, atau orang-orang yang menghina para sahabat, seperti kaum Syi'ah Rafidhah. Kesaksian mereka tidak diterima karena hal tersebut.

Ketiga: Orang-orang yang kita kafirkan. Mereka adalah orang-orang yang berpendapat bahwa Al Qur`an adalah makhluk, meniadakan *ru`yah* (melihat Allah ﷻ pada Hari yang ditentukan), dan menyandarkan kehendak kepada dirinya sendiri. Kesaksian mereka tidak dapat diterima.

Al Qadhi Abu Ya'la menyebutkan seperti ini sama persis. Dia berkata: Ahmad berkata, "Kesaksian orang-orang dari kalangan Al Jahmiyah, Rafidhah, Al Qadariyah *Al Mu'linah* (yang memproklamasikan diri) tidak membuatku heran (kagum)."

Secara zhahir, pendapat Asy-Syafi'i, Ibnu Abi Laila, Ats-Tsauri, serta Abu Hanifah dan para muridnya, menerima kesaksian ahlul ahwa (kelompok-kelompok bid'ah).

---

124 Abu Hamid Ahmad bin Muhammad Al Isfarayini, syaikh tarikat Asy-Syafi'iyyah di Irak.

Dia wafat tahun 406 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syfafi'iyyah* (4/61-74).

Sementara itu, Sawwar juga membolehkan kesaksian orang-orang dari kalangan bani Anbar yang bermadzhab Mu'tazilah.

Asy-Syafi'i berkata, "Kecuali mereka termasuk orang yang diketahui berdusta dalam kesaksian sebagian mereka bagi sebagian lainnya, seperti kelompok Al Khithabiyah, mereka adalah pengikut Abu Al Khithab[125], sebagian mereka bersaksi bagi sebagian lainnya dengan membenarkannya."

Alasan orang yang berpendapat dibolehkan kesaksian mereka yaitu: perselisihan pendapat itu tidak mengeluarkan mereka dari Islam, maka perbedaan tersebut serupa dengan perbedaan dalam urusan *furu'*.

Abu Al Khaththab berkata, "Diperoleh pelajaran atas kesaksian ahli *dzimmah* sebagian mereka atas sebagian lainnya, bahwa kefasikan yang dianut oleh seseorang dari sisi keyakinan tidak menolak kesaksiannya."

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa dibolehkan meriwayatkan (hadits) dari orang berpaham Qadari apabila dia bukan orang yang mengajak kepada pahamnya tersebut. Begitu pula dalam hal kesaksian.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: dia (fasik dalam keyakinan) merupakan salah satu dari dua macam kefasikan, maka kesaksiannya ditolak. Selain itu, orang yang bid'ah merupakan orang fasik, maka kesaksiannya ditolak berlandaskan ayat dan makna.

---

[125] Abu Al Khithab Muhammad bin Abi Zainab Al Asadi Al Ajda *maula* bani Asad yang termasuk orang-orang yang melampaui batas (*Ghulat Asy-Syi'ah*), dia mengaku bahwa para Imam adalah para nabi, kemudian para tuhan. Ketika Isa bin Musa Shahib Al Manshur mengetahui buruknya dakwahnya, dia membunuhnya.

5. Orang yang teliti dan hafal apa yang dia saksikan, tidak lalai, serta tidak selalu berbuat kekeliruan. Kesaksiannya dapat diterima.
6. Orang yang berakhlak mulia.
7. Tidak ada halangan apa pun.

Pasal: Secara *zhahir* perkataan Al Khiraqi menunjukkan bahwa kesaksian orang badui atas orang desa, dan kesaksian orang desa atas orang badui, hukumnya sah apabila berbagai syarat ini terpenuhi

Ini juga merupakan pendapat Ibnu Sirin, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur.

Pendapat ini pula yang dipilih oleh Abu Al Khaththab.

Al Imam Ahmad berkata, "Aku khawatir kesaksian orang badui atas orang desa tidak diterima, maka ini mengindikasikan bahwa kesaksiannya tidak dapat diterima."

Ini merupakan pendapat mayoritas sahabat kami dan madzhab Abu Hanifah.

Sementara itu, Malik berpendapat sebagaimana pendapat sahabat kami, kecuali dalam urusan *jirah*, sebagai bentuk kehati-hatian dalam menjaga darah.

Para sahabat kami berhujjah dengan riwayat Abu Daud dalam *Sunan*-nya, dari Abu Hurairah, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda, *"Tidak dibolehkan kesaksian seorang badui atas orang desa."*[126]

Abu Ubaid berkata, "Aku tidak melihat bahwa kesaksian mereka ditolak."

---

126 HR. Abu Daud (3/3602) dan Ibnu Majah (2/2367).
Syaikh Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: siapa saja yang kesaksiannya diterima atas orang badui, maka kesaksiannya diterima atas orang desa, seperti orang-orang desa. Hadits tersebut ditujukan kepada orang-orang badui yang tidak diketahui *'adalah*-nya, dan kami mengkhususkannya dengan ini, karena kebanyakan tidak memiliki orang yang dapat ditanyai oleh hakim, lalu dia mengetahui *'adalah*-nya.

1890. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Adil adalah orang yang tidak tampak dari dirinya sebuah keraguan."

Ini merupakan pendapat An-Nakha`i dan Ishaq."

Adil adalah yang menjadikan lurus seluruh keadaannya, baik dalam agamanya maupun perbuatannya.

Al Qadhi berkata: Adil tersebut terdapat dalam agama, akhlak, dan hukum-hukum. Adapun agama, maka orang yang adil tidak berbuat dosa besar dan tidak terus-menerus berbuat dosa kecil, karena Allah ﷻ memerintahkan untuk tidak menerima kesaksian seorang *qadzif* (penuduh), maka dia diqiyaskan kepada berbagai dosa besar, sementara itu melakukan dosa kecil tidak mengeluarkannya dari status adilnya, sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴿٣٢﴾

"(Yaitu) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil." (Qs. An-Najm [53]: 32)

Ada yang mengatakan bahwa *al-lamam* adalah dosa-dosa kecil, karena menjaga diri dari dosa-dosa kecil tidak mungkin.

Diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

إِنْ تَغْفِرْ اللّٰهُمَّ تَغْفِرْ جَمًّا وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لاَ أَلَمَّا ؟

"Apabila Engkau mengampuni ya Allah, ampunilah secara melimpah, dan hamba manakah yang tidak berbuat dosa kecil kepada-Mu?"[127]

Maksudnya adalah yang tidak (belum) berbuat dosa, karena (لا) dengan *fi'il madhi* kedudukannya sama dengan (لم) dengan *fi'il mustaqbal* (*mudhari*).

Ada yang mengatakan bahwa *al-lamam* adalah berbuat dosa kecil, kemudian tidak mengulangi berbuat dosa tersebut. Sementara *al kaba'ir* (dosa besar) adalah berbagai maksiat yang di dalamnya diberlakukan *had*, syirik kepada Allah ﷻ, membunuh jiwa seseorang yang diharamkan oleh Allah, kesaksian palsu, dan durhaka kepada orang tua.

Abu Bakrah meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

أَلاَ أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ؟ اْلإِشْرَاكُ بِاللهِ وَقَتْلِ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ ـــ وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ فَقَالَ : ـــ أَلاَّ قَوْلَ الزُّوْرِ وَقَوْلَ الزُّوْرِ

"Maukah aku beritakan kepada kalian tentang dosa besar? (Diantaranya) syirik kepada Allah, membunuh jiwa seseorang yang diharamkan oleh Allah, durhaka kepada orang tua —beliau bersandar, lalu duduk, kemudian melanjutkan sabdanya— *dan perkataan dusta, dan perkataan dusta."*

---

127 HR. At-Tirmidzi (5/3284) dan Al Hakim (2/469, 470).
Al Hakim berkata, "Hadits ini *shahih* sesuai syarat Muslim dan Al Bukhari, namun keduanya tidak meriwayatkannya, namun disepakati oleh Adz-Dzahabi."

Beliau terus mengulangnya hingga kami berkata (dalam hati), "Semoga beliau diam."

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim (*Muttafaq 'Alaihi*).[128]

Ahmad berkata, "Tidak diterima kesaksian seorang pemakan harta riba, pendurhaka kepada orang tua, pemutus silaturahmi, dan orang yang tidak menunaikan zakat mal. Apabila orang yang tidak menunaikan zakat mal tersebut mengeluarkannya di jalan masyarakat muslimin dengan membangun sarana umum seperti wc umum, maka dia tidak menjadi orang yang adil, dan anaknya juga tidak menjadi orang yang adil apabila dia mewarisi dari ayahnya, hingga dia mengembalikan apa yang telah dia ambil dari jalan masyarakat kaum muslim, dan dia juga tidak adil apabila berdusta dengan dusta yang berat, karena Nabi ﷺ menolak kesaksian orang karena perbuatan dustanya."[129]

Ahmad berkata: (Diriwayatkan) dari Az-Zuhri, dari Urwah, dari Aisyah, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

لاَ تَجُوْزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلاَ خَائِنَةٍ وَلاَ مَجْلُوْدٍ فِي الْحَدِّ وَلاَ ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيْهِ فِي عَدَاوَةٍ وَلاَ الْقَاطِعِ لِأَهْلِ الْبَيْتِ وَلاَ مُجَرَّبٍ عَلَيْهِ شَهَادَةُ زُوْرٍ وَلاَ ظَنِيْنٍ فِي وَلاَءٍ وَلاَ قَرَابَةٍ

---

[128] HR. Al Bukhari (pembahasan: Kesaksian, 5/2653/*Fath Al Bari*); Muslim (1/144/91); At-Tirmidzi (4/1901, tanpa lafazh "membunuh jiwa seseorang"); dan Ahmad (5/36, 38).

[129] HR. Abu Daud (3/3600); Ibnu Majah (2/2366); dan Ahmad (2/181, 204, 208, 225).

Sanadnya *hasan*.

"Tidak diterima kesaksian seorang lelaki pengkhianat dan seorang wanita pengkhianat, kesaksian orang yang dicambuk dalam had, kesaksian orang yang penuh dendam kepada saudaranya dalam permusuhan, kesaksian pemutus silaturahmi anggota keluarga, orang yang terbukti bersaksi palsu dan kesaksian orang yang tertuduh dalam perbudakan dan kekerabatan."[130]

Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Abu Daud, dan dalam redaksinya di sebutkan,

لاَ تَجُوْزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلاَ خَائِنَةٍ وَلاَ زَانٍ وَلاَ زَانِيَةٍ وَلاَ ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيْهِ

"Tidak diterima kesaksian seorang lelaki pengkhianat, wanita pengkhianat, lelaki pezina, wanita pezina, dan orang yang penuh dendam kepada saudaranya."[131]

Adapun dosa kecil, apabila dia melakukannya terus-menerus maka kesaksiannya diterima. Apabila amalannya baik, maka kesaksiannya diterima, sebagaimana telah kami sebutkan bahwa seseorang sulit untuk melepaskan diri dari dosa-dosa kecil.

Sedangkan berkenaan dengan akhlak, maka hendaknya menjauhi berbagai perkara yang remeh-temeh namun menimbulkan celaan. Ada dua macam:

Pertama: Dari segi perbuatan, seperti orang yang merebut hidangan, kemudian memakannya, sementara orang-orang melihatnya. Maksudnya bukanlah orang yang makan makanan ringan seperti *kisrah* (remukan roti). Seandainya dia membuka bagian anggota tubuh yang menurut adat harus ditutup, atau mengulurkan kedua kakinya di

---

[130] Takhrijnya telah disebutkan (no. 25).

[131] HR. Abu Daud (pembahasan: Kehakiman, 3/3601). Sanadnya *hasan*.

khalayak ramai, atau menegur istrinya, budaknya, atau selainnya di hadapan orang-orang dengan teguran yang kotor, atau menceritakan kepada orang-orang persetubuhannya dengan istrinya, maka kesaksiannya tidak diterima, karena semua perbuatan ini tercela dan hina, maka siapa saja yang rela berbuat seperti ini bagi dirinya dan menganggap baik perbuatan tersebut, tidak memiliki akhlak dan etika, sehingga perkataannya tidak dapat dipercaya.

Ahmad berkata tentang seorang lelaki yang menghardik seekor binatang, "Orang-orang shalih berkata, 'Kesaksiannya tidak dapat diterima hingga dia bertobat'."

Abu Mas'ud Al Badari meriwayatkan, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Di antara perkataan nabi pertama (sebelun Nabi Muhammad ﷺ) yang didapati oleh umat manusia (adalah), 'Apabila kamu tidak malu maka lakukanlah apa yang kamu kehendaki'."*[132]

Maksud hadits ini yaitu: barangsiapa tidak memiliki rasa malu, maka akan melakukan apa saja yang dia kehendaki, karena akhlak dapat mencegah seseorang untuk berdusta. Oleh karena itu, orang yang berakhlak akan menjauhi perbuatan dusta, meskipun dia bukan orang yang memiliki agama (Islam).

Diriwayatkan dari Abu Sufyan, bahwa ketika dia ditanya oleh Qaishar tentang Nabi ﷺ dan sifat beliau, dia berkata, "Demi Allah, seandainya aku tidak membenci kebohongan, maka aku pasti berdusta kepadanya." Padahal pada saat itu Abu Sufyan bukanlah orang muslim. Namun perbuatan dusta adalah sesuatu yang tercela. Jadi, akhlak mencegah perbuatan-perbuatan tercela.

Apabila akhlak adalah pencegah perbuatan dusta, dan dia merupakan acuan dalam *'adalah* seperti agama, maka kesaksiannya

---

132 HR. Al Bukhari (6/3483/*Fath Al Bari*); Abu Daud (4/4797); Ibnu Majah (2/4183); Ahmad (4/121, 122); dan Malik dalam *Al Muwaththa* (1/158).

diterima, karena akhlaknya tidak gugur dengan perbuatan tersebut (yang secara sembunyi-sembunyi). Begitu pula apabila dia melakukannya sesekali atau sedikit, maka kesaksiannya tidak ditolak, karena dosa (maksiat) kecil tidak menjadi penghalang dalam kesaksian, dan ini lebih utama. Selain itu, akhlak tidak menjadi tercela karena perbuatan (dosa) kecil, selama perbuatan ini bukanlah kebiasaannya.

Kedua: Dari segi pekerjaan-pekerjaan yang hina, seperti tukang bersih kotoran dan penyapu sampah. Kesaksian keduanya tidak dapat diterima, sebagaimana diriwayatkan oleh Sa'id dalam *Sunan*-nya, "Seorang lelaki mendatangi Ibnu Umar, lalu berkata, 'Sesungguhnya aku seorang tukang sapu'. Ibnu Umar bertanya, 'Apa yang kamu sapu? Sampah?' Lelaki itu menjawab, 'Tidak'. Ibnu Umar bertanya, 'Kotoran?' Lelaki itu menjawab, 'Iya'. Ibnu Umar lalu bertanya, 'Darinya aku mencari harta, darinya juga aku menunaikan ibadah haji'? Lelaki itu menjawab, 'Iya'. Ibnu Umar berkata, 'Upah itu kotor dan apa yang kamu nikahi kotor hingga kamu keluar darinya sebagaimana kamu masuk ke dalamnya'."

Diriwayatkan pula dari Ibnu Abbas dengan makna dan redaksi yang sama dalam pembahasan tukang sapu (kotoran).

Kesaksian orang yang memiliki pekerjaan seperti ini tidak diterima karena pekerjaan ini cukup hina (tercela) dan dijauhi oleh orang-orang yang berakhlak mulia, maka kedudukannya sama dengan yang sebelumnya. Adapun berkenaan dengan tukang sampah, *qurrad* (tukang bersih kutu), tukang bekam, dan semacamnya, ada dua pendapat:

1. Kesaksiannya tidak diterima, karena perbuatan itu semua hina dan sangat dihindari oleh orang-orang yang berakhlak mulia, maka kedudukannya sama seperti yang sebelumnya.

2. Kesakisan mereka dapat diterima, karena manusia memang membutuhkan peran mereka, maka kesaksiannya dapat diterima apabila saat hendak melaksanakan shalat dia membersihkan diri terlebih dahulu, lalu shalat tepat waktu. Namun apabila dia shalat dalam keadaan bernajis, maka kesaksiannya tidak dapat diterima secara satu arah.

   Adapun seorang penjahit, penjaga, dan tukang samak kulit, pekerjaan mereka lebih tinggi dari profesi-profesi sebelumnya, maka kesaksiannya dapat diterima.

   Abu Al Khaththab menyebutkan dalam penjelasannya, yang di dalamnya terdapat dua pendapat madzhab.

   Sedangkan berbagai profesi yang tidak hina, maka kesaksiannya tidak dapat ditolak berlandaskan profesi tersebut, kecuali salah seorang dari mereka bersumpah dengan berdusta, atau berjanji lalu melanggarnya, dan perbuatan seperti ini dominan dia lakukan, maka kesaksiannya tidak diterima. Adapun orang-orang yang berprofesi sebagai pengrajin seruling dan sejenis gitar, tidak ada kesaksian baginya. Siapa saja yang profesinya memperbanyak riba, seperti tukang emas dan tukang menukar uang, dan dia tidak dapat menghindar dan menjaga diri dari riba tersebut, maka kesaksiannya tidak dapat diterima.

Pasal: Dari segi permainan; seluruh permainan yang di dalamnya terdapat taruhan

Hukumnya haram, karena ada unsur judinya, yang telah Allah perintahkan untuk menjauhinya. Oleh karena itu, siapa saja yang terus-menerus mengulangi perbuatan tersebut maka kesaksiannya ditolak.

Adapun berkenaan dengan berbagai permainan yang tidak ada taruhan di dalamnya, ada yang haram dan ada juga yang mubah. Salah satu permainan yang diharamkan adalah permainan dadu, dan ini merupakan pendapat Abu Hanifah dan mayoritas murid Asy-Syafi'i. Namun sebagian muridnya berpendapat bahwa permainan dadu hanya makruh dan tidak haram.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: riwayat Abu Musa, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, *"Barangsiapa bermain dengan dadu maka dia telah bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya."*[133]

Buraidah meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدَشِيْرِ فَكَأَنَّمَا غَمَسَ يَدَهُ فِي لَحْمِ الْخِنْزِيْرِ وَدَمِهِ

"Siapa saja yang bermain dengan dadu, maka seakan-akan dia mencelupkan tangannya di dalam daging babi dan darahnya."[134]

Kedua hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud.

Sementara itu, apabila Sa'id bin Jubair melewati orang-orang yang sedang bermain dadu, maka dia tidak mengucapkan salam kepada mereka.

---

[133] HR. Abu Daud (pembahasan: Adab, 4/4938); Ibnu Majah dalam *Sunan Ibnu Majah* (2/3762); Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (4/394, 400); Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/6/958); Al Bukhari dalam *Al Adab Al Mufrad* (1269, 1272); Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (1/50); dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/514, 215).

Al Albani menshahihkannya dalam *Al Iradah* (2670).

[134] HR. Muslim (pembahasan: Syair, 4/10/1770); Abu Daud (pembahasan: Adab, 4/4939); Ibnu Majah (pembahasan: Adab, 2/3763); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (5/352, 357, 361).

Apabila ketetapannya seperti ini, maka siapa saja bermain dadu berulang-ulang maka kesaksiannya tidak dapat diterima, baik permainan tersebut ada taruhannya maupun tidak. Ini pendapat Abu Hanifah, Malik, dan mayoritas madzhab Asy-Syafi'i.

Malik berkata, "Siapa saja yang bermain dengan dadu dan catur, maka aku tidak melihat kesaksiannya memiliki kekuatan, karena Allah ﷻ berfirman,

فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴿٣٢﴾

'Maka tidak ada sesudah kebenaran itu, melainkan kesesatan'. (Qs. Yuunus [10]: 32)

Permainan ini bukan suatu kebenaran, maka dia termasuk sebuah kesesatan."

Pasal: Catur kedudukannya sama seperti dadu dalam pengharamannya

Hanya saja, dadu secara tegas diharamkan karena ada nash yang menyebutkannya secara gamblang tentang pengharamannya. Akan tetapi, catur sesuai dengan makna dadu dalam nash tersebut, maka hukum catur ditetapkan sama dengan hukum dadu, sebagai bentuk qiyas terhadap permainan tersebut.

Al Qadhi Abu Husain menyebutkan sederetan orang yang mengharamkan catur, di antaranya Ali bin Abu Thalib, Ibnu Umar, Ibnu Abbas,[135] Sa'id bin Al Musayyab, Al Qasim, Salim, Urwah, Muhammad bin Ali bin Al Husain, Mathar Al Waraq[136], dan Malik.

---

[135] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/212).

[136] Muhammad bin Ali bin Al Husain, yaitu Abu Ja'far Al Baqir Al Imam, wafat pada tahun 114 H.

Itu juga merupakan pendapat Abu Hanifah.

Sementara itu, Asy-Syafi'i membolehkan catur, dan itu diceritakan oleh para pengikutnya dari Abu Hurairah, Sa'id bin Al Musayyab, dan Sa'id bin Jubair. Mereka berargumen bahwa pada dasarnya (hukum catur) adalah mubah, dan tidak ada satu nash pun yang menyatakan pengharamannya, dan catur juga tidak berada dalam makna yang ditetapkan (dinashkan) padanya, maka hukumnya tetap mubah.

Asy-Syafi'i juga membedakan catur dengan dadu dari dua sisi:

Pertama, Dalam catur terdapat strategi (unsur-unsur) peperangan, maka permainan tersebut sama dengan berperang, lemparannya sama dengan anak panah, dan perlombaannya sama dengan kuda.

Kedua, Tujuan bermain dadu adalah mengeluarkan *ka'batan*,[137] maka dia serupa dengan mengundi menggunakan anak panah, sementara tujuan bermain catur adalah memahirkan mengatur strategi, maka dia serupa dengan lomba menggunakan anak panah.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: firman Allah ﷻ berikut ini:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

Lih. *Siyar* (4/401-409).

Mathar Al Waraq adalah Mathar bin Thahman Al Waraq Al Khurasani Az-Zahid, wafat pada tahun 119 Hijriyah.

Lih. Siyar (5/452, 453).

137 Al Ka'batan dalam *nard* sekarang dikenal dengan sebutan *az-zuhri* (dadu), yaitu potongan kubus yang pada setiap sisinya terdapat titik-titik menyerupai nomor.

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamer, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syetan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan." (Qs. Al Maa`idah [5]: 90)

Sementara itu, Ali ﷺ berkata, "Catur termasuk perjudian."

Diriwayatkan bahwa Ali melewati sekelompok orang yang sedang bermain catur, lalu dia berkata, "Patung-patung apakah ini, yang kalian tekun beribadah kepadanya?"[138]

Ahmad berkata, "Pendapat yang paling *shahih* berkenaan dengan *syathranj* adalah pendapat Ali ﷺ."

Watsilah bin Al Asqa meriwayatkan, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنْ شَاءَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَنْظُرُ فِي كُلِّ يَوْمٍ ثَلاَثَمِائَةٍ وَسِتِّيْنَ لَيْسَ لِصَاحِبِ الشَّاهِ فِيْهَا نَصِيْبٌ

"Allah ﷻ setiap hari memandang dengan 360 pandangan, dan orang yang bermain catur (shahib asy-syah) tidak mendapatkan bagian darinya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Bakar dengan sanadnya.[139]

---

[138] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/212).

[139] Disebutkan oleh Ibnu Al Jauzi dalam *Al Ilal Al Mutanahiyah* (2/1304/hal. 782, 783).

Ibnu Al Jauzi berkata, "Hadits ini tidak memiliki landasan (*sanad*)."

Sementara itu, pengarang *Al Kanz* menyandarkannya (15/40656) kepada Ad-Dailami.

Shahib Asy-Syah adalah orang yang bermain catur.

Selain alasan-alasan dalil tersebut, *syathranj* diharamkan karena merupakan permainan yang menghalangi seseorang untuk mengingat Allah dan shalat, maka kedudukannya sama dengan bermain dadu.

Tentang pendapat yang mengatakan bahwa tidak ada nash yang mengharamkan *syathranj,* telah kami sebutkan nash yang menunjukkan pengharamannya. Sementara itu, catur masuk ke dalam makna *nard* (dadu) yang ditetapkan oleh nash tentang pengharamannya.

Berkenaan bahwa dalam *syathranj* terdapat pengaturan strategi peperangan, maka kami katakan bahwa maksud permainan catur bukanlah itu, dan kebanyakan para pemain catur hanya bertujuan bermain dan taruhan.

Sedangkan pendapat mereka yang mengatakan bahwa tujuan permainan catur adalah pengaturannya dalam peperangan, maka itu menjadikannya lebih sibuk dan menghalanginya dari mengingat Allah ﷻ dan shalat.

Apabila semua hal ini kuat (*tsabit*), Ahmad berkata, "*An-nard* lebih berat (pengharamannya) dari catur."

Dia mengatakan seperti itu karena ada nash yang menunjukkan keharaman *nard,* dan ijma ulama pun sepakat mengharamkannya, berbeda dengan catur.

Apabila telah *shahih* pengharaman catur, Al Qadhi berkata, "Jadi, kedudukan catur sama dengan kedudukan *nard* dalam kesaksian, yaitu menolak kesaksian orang-orang yang bermain catur." Ini pendapat Malik dan Abu Hanifah.

Sementara itu, Abu Bakar berpendapat bahwa apabila orang yang bermain *syathranj* adalah orang yang meyakini bahwa permainan tersebut haram, maka ketentuannya sama seperti hukum *nard* (yaitu haram). Namun apabila yang bermain catur adalah orang yang meyakini

bahwa permainan tersebut hukumnya mubah, maka kesaksiannya tidak ditolak, kecuali permainan tersebut telah menyibukkannya dari melaksanakan shalat pada waktunya, atau mengeluarkannya kepada sumpah palsu dan semacamnya dari berbagai perbuatan haram, atau bermain dengan permainan tersebut di jalanan, atau berbuat sesuatu dalam permainannya tanpa menghiraukan apa pun, yang mengeluarkannya dari akhlak terpuji. Ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Permainan ini menjadi perselisihan pendapat.

Pasal: Orang yang bermain burung merpati dengan menerbangkannya

Dalam kasus tersebut, kesaksiannya tidak dapat diterima.

Ini merupakan pendapat ulama logika.

Sementara itu, Syuraih tidak membolehkan kesaksian orang yang bermain burung merpati, karena perbuatan tersebut merupakan perbuatan tercela, hina, dan kurang berakhlak. Selain itu, dapat mengganggu tetangga dengan suaranya dan lemparan batunya yang ditunjukkan kepada burung tersebut.

Diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ melihat seorang lelaki menjual seekor burung merpati, maka beliau berkata,

شَيْطَانٌ يَتَّبِعُ شَيْطَانَةً

"(Itu adalah) syetan yang mengikuti syetannya."[140]

Namun apabila dia menangkap burung merpati untuk mengambil dagingnya, atau mengirim surat-surat, atau untuk

[140] HR. Abu Daud (4/4940) dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (2/345). Sanadnya *shahih*.

menemaninya tanpa menyakiti orang-orang sekitarnya, maka kesaksiannya tidak ditolak.

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Ubadah bin Ash-Shamit meriwayatkan bahwa seorang lelaki mendatangi Nabi ﷺ, dia mengeluhkan kesedihan, maka Nabi ﷺ bersabda,

اتَّخِذْ زَوْجًا مِنَ الْحَمَامِ.

"Jadikanlah merpati sebagai pasangan (temanmu)."[141]

Pasal: Perlombaan yang disyariatkan adalah menggunakan kuda atau hewan lain

Bila perlombaan menggunakan kaki, maka hukumnya mubah, tidak ada kehinaan di dalamnya dan kesaksiannya orang yang turut serta dalam perlombaan (permainan) tersebut tidak ditolak.

Kami telah menjelaskan disyariatkannya hal tersebut dalam pembahasan tentang perlombaan, begitu pula segala sesuatu yang masuk ke dalam kandungan maknanya yang berupa pendidikan dan permainan menggunakan tombak pendek (alat perang).

Diriwayatkan bahwa Al Habsyah pernah bermain menggunakan alat perang (tombak) di depan Rasulullah ﷺ, sementara Aisyah berada di belakang beliau untuk melihat (permainan) mereka. Aisyah bersembunyi di belakang tubuh beliau.

Disamping itu, permainan tersebut juga sebagai bentuk pembelajaran dalam berperang, karena tombak merupakan alat perang,

---

141 Hadits ini disebutkan oleh As-Suyuthi dalam *Al-La`ali Al Mashnu'ah* (2/231) yang berasal dari hadits Ubadah, dia berkata: Ibnu Adi berkata, "Aku tidak mengetahui seorang pun meriwayatkannya dari Tsaur Abu Ash-Shalt, dan kebanyakan yang diriwayatkannya statusnya *munkar*."

maka dia serupa dengan perlombaan menggunakan kuda, memanah, dan permainan lain yang di dalamnya tidak ada sesuatu yang berbahaya dan tidak pula menjadikannya lupa dari melaksanakan kewajiban-kewajiban (kepada Allah ﷻ). Jadi, pada dasarnya hukumnya mubah.

Oleh karena itu, orang yang melakukan secara terang-terangan dan terus-menerus permainan yang di dalamnya terdapat kehinaan (cela), yang orang-orang berakhlak mulia menjauhinya, dilarang memberikan kesaksian. Sementara dengan berbagai permainan yang tidak terdapat kehinaan (cela) di dalamnya, maka tidak ditolak kesaksian seseorang karena melakukan permainan tersebut sama sekali.

Pasal: Pembahasan tentang Hiburan

Hiburan terbagi pada tiga bagian:

Pertama: Hiburan yang diharamkan, diantaranya (sejenis) gitar, seruling, semuanya, (potongan) kayu, jenis alat musik yang bersenar banyak, rebab, *thunbur*, dan semacamnya.

Siapa saja yang mendengarkannya, maka kesaksiannya ditolak, karena diriwayatkan dari Ali ؓ, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

إِذَا ظَهَرَتْ فِي أُمَّتِي خَمْسَ عَشْرَةَ خَصْلَةً حَلَّ بِهِمُ الْبَلاَءُ

"Apabila muncul 15 karakter pada umatku, maka akan ditimpakan bala kepada mereka."[142]

---

[142] HR. At-Tirmidzi (4/2210) dari hadits Ali bin Abu Thalib *karamallahu wajhahu* dengan lafazh, *"Apabila umatku melakukan lima belas karakter...."* Lalu dia menyebutkan keseluruhan hadits tersebut dengan panjang lebar.

Beliau lalu menyebutkan di dalamnya kemunculan alat musik (yang bersenar) dan berbagai hiburan.

Sa'id berkata: Faraj bin Fadhalah menceritakan kepada kami dari Ali bin Yazid, dari Al Qasim, dari Abu Umamah, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنَّ اللهَ بَعَثَنِيْ رَحْمَةً لِلْعَالَمِيْنَ وَأَمَرَنِيْ بِمَحْقِ الْمَعَازِفِ وَالْمَزَامِيْرِ لاَ يَحِلُّ بَيْعُهُنَّ وَلاَ شِرَاؤُهُنَّ وَلاَ تَعْلِيْمُهُنَّ وَلاَ التِّجَارَةُ فِيْهِنَّ وَثَمَنُهُنَّ حَرَامٌ

"Sesungguhnya Allah mengutusku sebagai rahmat bagi semesta alam, dan memerintahkanku untuk menghapus alat musik (bersenar) dan seruling. Tidak dihalalkan menjual alat-alat tersebut, membelinya, dan mengajarkannya. Tidak (halal) pula berniaga dalam alat-alat tersebut, dan hasilnya pun haram."[143]

Maksudnya adalah yang memainkannya.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *gharib*. Kami tidak mengetahui hadits ini dari Ali bin Abu Thalib kecuali dari arah ini, dan kami tidak mengetahui seorang pun yang meriwayatkannya dari Yahya bin Sa'id Al Anshari selain Al Faraj bin Fadhalah."

Sementara itu, Al Faraj bin Fadhalah menjadi perbincangan di kalangan ahli hadits, dia didha'ifkan dari segi hafalannya.

Disebutkan oleh Waki dan oleh banyak para imam.

Al Ghazali menyebutkannya dalam *Al Ihya* (3/531).

Al Iraqi berkata, "Di dalamnya terdapat Al Faraj bin Fadhalah, seorang yang *dha'if.*"

[143] HR. Ahmad (5/257, 268) dari hadits Abu Umamah.

Disebutkan oleh Al Haitsami dalam *Al Majma* (5/69).

Al Haitsami berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Ath-Thabrani, di dalamnya terdapat Ali bin Yazid seorang perawi yang *dha'if,* sebagaimana disebutkan oleh At-Tabrizi dalam *Misykat Al Mashabih* (2/3654).

Syaikh Al Albani berkata, "Sanadnya *dha'if.*"

Diriwayatkan oleh Nafi, dia berkata: Suatu ketika Ibnu Umar mendengar suara seruling, lalu dia meletakkan kedua jarinya di telinganya, kemudian menjauhkan diri dari jalan, lalu dia berkata padaku, "Apakah kamu mendengar sesuatu?" Aku berkata, "Tidak." Dia lalu mengangkat kedua jarinya dari telinganya, kemudian berkata, "Dulu, ketika aku bersama Nabi ﷺ, dan beliau mendengar seperti ini, maka beliau berbuat seperti ini."[144]

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Khalal dalam *Jami*-nya melalui dua jalur.

Diriwayatkan pula oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya, lalu dia berkata, "Hadits ini *munkar*."

Beberapa orang berhujjah dengan hadits ini dalam pembolehan mendengar seruling, mereka berpendapat bahwa apabila seruling ini haram maka Rasulullah ﷺ pasti melarang Ibnu Umar untuk mendengarnya, dan Ibnu Umar pasti melarang Nafi untuk mendengarnya, serta mengingkari orang yang memainkan seruling tersebut.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: pendapat pertama (yang membolehkan seruling) tidaklah *shahih*, karena yang diharamkan adalah mendengarnya secara seksama (*istima'*) bukan hanya mendengarnya saja (*sima'*), dan *istima'* berbeda dengan *sima'*. Oleh karena itu, para fuqaha membedakan antara orang yang mendengarkan secara seksama (*istima'*) dengan hanya mendengarnya saja (*sima'*) dalam permasalahan sujud tilawah, dan mereka tidak mewajibkan orang yang mendengar sesuatu yang haram untuk menutup telinganya, karena Allah ﷻ berfirman,

[144] Hadits ini telah disebutkan (no. 1218, 24).

وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ

"Dan apabila mereka mendengar perkataan yang tidak bermanfaat, mereka berpaling." (Qs. Al Qashash [28]: 55)

Dia tidak menyebutkan "menutup telinga mereka".

Sementara itu *mustami'* adalah orang yang benar-benar bermaksud mendengar sesuatu, dan inilah yang tidak didapati oleh Ibnu Umar, karena dia tidak sengaja mendengarnya.

Nabi ﷺ membutuhkan hal tersebut (menutup telinga) untuk mengetahui terputusnya suara darinya, karenanya beliau menjauhkan diri dari jalan sambil menutup telinganya. Beliau tidak kembali ke jalan dan tidak pula mengangkat dua jarinya dari telinganya hingga suara tersebut benar-benar tidak ada.

Tentang mengingkari (pemain seruling), kemungkinan peristiwa ini terjadi di awal-awal hijrah, ketika perbuatan mengingkari (yang mungkar) belum diwajibkan, atau peristiwa ini terjadi sebelum perbuatan mengingkari tersebut mungkin saja dilakukan, karena masih banyak orang-orang kafir dan masih sedikitnya orang muslim.

Apabila ada orang yang berpendapat bahwa hadits ini *dha'if*, karena Abu Daud meriwayatkannya lalu berkata, "Hadits ini *munkar*," maka kami katakan, "Khalal telah meriwayatkan dengan sanadnya melalui dua jalur, dan barangkali Abu Daud mendha'ifkannya karena dia tidak mendapati hadits ini kecuali dari salah satu jalur tersebut.

Kedua: Hiburan yang dibolehkan (*mubah*), diantaranya rebana (*duff*).

Nabi ﷺ bersabda,

أَعْلِنُوْا النِّكَاحَ وَاضْرِبُوْا عَلَيْهِ بِالدُّفِّ

"Beritahukanlah pernikahan, dan pukullah rebana dalam pernikahan tersebut."

Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.[145]

Namun para sahabat kami dan pengikut Asy-Syafi'i menuturkan bahwa memukul rebana di selain pesta pernikahan hukumnya makruh, karena diriwayatkan dari Umar bahwa apabila dia mendengar suara pukulan rebana, maka dia akan mencari sumber suaranya; bila suara rebana tersebut ada dalam pesta pernikahan, maka dia akan diam. Namun apabila dipukul pada acara-acara lainnya maka dia akan melemparinya dengan biji-bijian.[146]

Dalil kami dalam masalah ini adalah: riwayat Nabi ﷺ, bahwa seorang wanita mendatangi beliau, lalu berkata, "Aku telah bernadzar bahwa apabila engkau pulang dari perjalanan dengan selamat, maka aku akan memukul rebana di atas kepalamu." Rasulullah ﷺ lalu bersabda, *"Tunaikanlah nadzarmu."*

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud.[147]

Seandainya perbuatan tersebut *nadzar*, maka beliau ﷺ tidak akan menyuruh wanita tersebut untuk menunaikan nadzarnya meskipun perbuatan tersebut sudah dinadzarkan.

Disamping itu, Ar-Rabi binti Mu'awwidz meriwayatkan, dia berkata, "Nabi ﷺ masuk (ke rumahku) pada pagi hari pernikahanku, maka gadis-gadis kecil (budak-budak wanita) memukul rebana sambil menyenandungkan kebaikan orang-orang yang tewas di Perang Badar dari nenek moyangku, hingga salah satu dari mereka menyebutkan, 'Di antara kami terdapat seorang nabi yang mengetahui apa yang akan

---

145 Hadits ini telah disebutkan (no. 164, 1135).

146 Disebutkan oleh Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (11/19738).

147 HR. Abu Daud (pembahasan: Sumpah dan nadzar, 3/3312). Sanadnya *hasan*.

terjadi esok hari'. Nabi ﷺ lalu bersabda, *'Tinggalkanlah (pujian untukku) ini, dan lanjutkan apa yang kalian katakan (yaitu menyebutkan orang yang tewas pada Perang Badar dan sebagainya)'.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim (*Muttafaq 'Alaihi*).[148]

Adapun apabila yang memukul rebana tersebut kaum pria, maka hukumnya makruh dalam keadaan apa pun, karena pada hakikatnya rebana dipukul oleh kaum wanita dan waria (banci) yang menyerupai mereka, sehingga pemukulan rebana yang dilakukan oleh kaum pria adalah bentuk penyerupaan dengan kaum wanita, sementara Nabi ﷺ telah melaknat kaum pria yang menyerupai kaum wanita.[149]

Sedangkan memukul rebana menggunakan potongan ranting (kayu) hukumnya makruh apabila diikutsertakan sesuatu yang haram atau makruh, seperti tepuk tangan, nyanyian, dan tarian. Namun apabila tanpa ada semua hal tersebut maka hukumnya tidak makruh, karena potongan ranting (kayu) bukanlah sebuah alat (musik), tidak menghasilkan musik dan tidak dapat terdengar secara menyendiri berbeda (alat) hiburan (*al malahi*) lainnya.

Sementara itu, madzhab Asy-Syafi'i dalam pasal ini sama dengan yang kami katakan.

Pasal: Perbedaan pendapat dalam hal nyanyian

---

148 HR. Al Bukhari (pembahasan: Nikah, 9/5147/*Fath Al Bari*); Abu Daud dalam *Al Adab* (4/4922); At-Tirmidzi (pembahasan: nikah, 3/1090); Ibnu Majah dalam *Sunan Ibnu Majah* (1/1897); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (6/259, 260).

149 HR. Al Bukhari (pembahasan: Pakaian, 10/5885/*Fath Al Bari*); Abu Daud (pembahasan: Adab, 4/4097); Ibnu Majah dalam *Sunan Ibnu Majah* (1/1904); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (1/254, 330, 339 dan 2/287, 289).

Abu Bakar Al Khalal dan kawannya Abu Bakar Abdul Aziz berpendapat bahwa nyanyian dibolehkan.

Abu Bakar Abdul Aziz berkata, "Nyanyian dan suara ratapan (tangis) maknanya sama, yaitu mubah, selama di dalamnya tidak ada sesuatu yang mungkar dan cercaan."

Khalal membawa hukum makruh yang disebutkan oleh Ahmad kepada berbagai perbuatan yang hina, bukan kepada perkataan itu sendiri.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa dia mendengar perkataan-perkataan (nyanyian) di tempat anaknya, Shalih, namun dia tidak mengingkari hal itu padanya, maka Shalih berkata kepadanya, "Wahai ayah, bukankah engkau membenci ini?" Dia menjawab, "Dikatakan padaku bahwa mereka menggunakan hal yang mungkar."

Di antara orang yang membolehkan nyanyian tanpa adanya hukum makruh adalah Sa'ad bin Ibrahim, mayoritas penduduk Madinah, serta Al Anbar. Itu berlandaskan pada apa yang diriwayatkan oleh Aisyah, dia berkata, "Suatu ketika ada dua orang gadis kecil (dua budak wanita) bernyanyi di tempatku, lalu Abu Bakar masuk dan berkata, 'Seruling syetan di dalam rumah Rasulullah?' Rasulullah ﷺ pun bersabda, *'Biarkan mereka berdua, wahai Abu Bakar, karena ini adalah hari-hari Id'*."

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim (*Muttafaq Alaihi*).[150]

Diriwayatkan dari Umar, dia berkata, "Nyanyian adalah bekal orang yang berkendaraan."

---

150 Hadits telah disebutkan (no. 1219, 43).

Al Qadhi memilih bahwa nyanyian hukumnya makruh, bukan haram, dan ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i, dia berkata, "Nyanyian termasuk hiburan yang makruh."

Ahmad berkata, "Nyanyian menumbuhkan kemunafikan dalam hati, tidak membuatku heran."

Sementara itu, sahabat kami lainnya berpendapat bahwa nyanyian itu haram.

Ahmad berkata tentang seorang lelaki yang meninggal lalu meninggalkan seorang lelaki yatim dan seorang budak wanita penyanyi (*mughanniyah*), lalu anak itu ingin menjualnya dengan penjualan yang sederhana (*sadzijah*), lalu dikatakan kepadanya bahwa seorang budak penyanyi (dijual) sama dengan 30.000, sementara dijual dengan sederhana (*sadzijah*) sama dengan 30 dinar, maka Ahmad berkata, "Budak itu tidak boleh dijual kecuali dengan harga yang biasa (harga *sadzijah*, bukan *mughanniyah* [penyanyi])."

Mereka juga berhujjah dalam pengharaman nyanyian dengan riwayat dari Ibnu Al Hanafiyah berkenaan firman Allah ﷻ,

وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴿٣٠﴾

"Dan jauhilah perkataan-perkataan dusta." (Qs. Al Hajj [22]: 30)

Maksudnya adalah nyanyian.

Sementara itu, Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud berpendapat bahwa maksud firman Allah ﷻ,

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ

"Dan di antara manusia (ada) orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna." (Qs. Luqmaan [31]: 6)

Maksudnya adalah nyanyian.

Diriwayatkan dari Abu Umamah, bahwa Nabi ﷺ melarang membeli (budak wanita) penyanyi, menjualnya, dan menjadikannya sebagai bisnis. Memakan penghasilan mereka hukumnya juga haram.[151]

At-Tirmidzi meriwayatkan hadits ini, dia berkata, "Kami tidak mengetahui hadits tersebut kecuali dari hadits Ali bin Yazid, sementara para ulama memperdebatkan dirinya."

Ibnu Mas'ud meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

الْغِنَاءُ يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ

"Nyanyian menimbulkan sifat nifak dalam hati."[152]

Namun yang benar adalah, itu merupakan perkataan Ibnu Mas'ud.

Bagaimanapun keadaannya, siapa saja yang menjadikan nyanyian sebagai profesi, atau menjadikan seorang budak lelaki dan seorang budak wanita sebagai penyanyi yang orang-orang berkumpul kepada keduanya, maka kesaksiannya tidak dapat diterima, karena perbuatan ini bagi orang yang tidak mengharamkan nyanyian merupakan perbuatan bodoh, tercela, dan menjatuhkan kemuliaan akhlak, sementara bagi orang yang mengharamkannya merupakan perbuatan bodoh, dia juga telah bermaksiat terus-menerus, dan terang-terangan dengan kefasikannya. Demikianlah perkataan Asy-Syafi'i dan para ulama logika.

---

[151] HR. At-Tirmidzi (3/1282) dan Ibnu Majah (2/2168).
Sanadnya *hasan*.

[152] HR. Abu Daud (pembahasan: Adab, 4/4927) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/223).
Sanadnya *dha'if*.
Lih. *Dha'if Al Jami* (2/85).

Seandainya dia tidak menisbatkan dirinya kepada nyanyian, akan tetapi hanya berdendang untuk dirinya sendiri dan tidak bernyanyi untuk menghibur khalayak, atau budak lelakinya dan budak perempuannya bernyanyi untuk dirinya, maka ada dua pendapat yang berlandaskan pada perbedaan hukum nyanyian:

1. Orang yang membolehkan nyanyian atau memakruhkannya berpendapat bahwa kesaksian orang tersebut tidak ditolak, sementara orang yang mengharamkan nyanyian berpendapat bahwa apabila orang itu terus-menerus melakukan hal tersebut, maka kesaksiannya ditolak, sebagaimana dosa kecil lainnya. Namun apabila dia tidak melakukannya terus-menerus, maka kesaksiannya tidak ditolak.

Adapun seandainya yang melakukan itu orang yang berkeyakinan bahwa nyanyian halal, maka diqiyaskan madzhabnya bahwa kesaksiannya tidak ditolak dengan segala sesuatu yang tidak masyhur dilakukan olehnya dari perbuatan tersebut, seperti masalah *furu'* lainnya yang menjadi perbedaan pendapat di dalamnya. Sementara orang yang mendatangi rumah-rumah nyanyian atau mendatangkan para penyanyi untuk memperdengarkan secara terang-terangan dan sering melakukan itu, maka kesaksiannya ditolak menurut pendapat mereka semua (para ulama), karena perbuatan tersebut merupakan perbuatan bodoh dan tercela.

Apabila dapat diambil kesimpulan (pelajaran), maka perbuatan tersebut sama seperti orang yang bernyanyi untuk dirinya sendiri, sebagaimana disebutkan berkenaan dengannya secara merinci.

Pasal: *Al huda* —nyanyian orang yang mengendarai unta dalam perjalanan— hukumnya mubah, dibolehkan melakukannya dan mendengarnya (secara seksama)

Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata: Kami bersama Rasulullah ﷺ dalam sebuah perjalanan. Abdullah bin Ruwahah adalah seorang pengendara unta yang baik (nasyidnya), sementara Anjasyah bersama para wanita, maka Nabi ﷺ bersabda kepada Anjasyah, "Wahai Anjasyah, berlemah-lembutlah kepada *al qawarir.*" Maksudnya adalah kaum wanita. Begitu pula dengan nasyid Arab, yaitu *an-nashab.* Begitu pula dengan nasyid-nasyid lainnya selama tidak keluar dari batasnya hingga masuk pada kategori nyanyian.

Dulu Nabi ﷺ mendengar nasyid syair, dan beliau tidak mengingkarinya. Nyanyian (*ghina*) berupa suara dipanjangkan (*madd*) dan dikasrahkan, *al ghina* (kaya) berupa harta dipendekkan, *al hada* (nasyid) didhammahkan, dipanjangkan, seperti *dua* dan *ru'a*, serta dibolehkan dengan kasrah seperti *an-nida, al haja,* dan *ghadza.*

Pasal: Syair kedudukannya seperti perkataan, baiknya seperti baiknya perkataan, dan buruknya seperti buruknya perkataan

Diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda, *"Sesungguhnya syair memiliki hikmah."*[153]

Dulu beliau pernah meletakkan mimbar yang diperuntukkan bagi Hasan, agar dia berdiri di atasnya, lalu mencela orang yang mencela Rasulullah ﷺ dan kaum muslim.[154]

---

[153] HR. Al Bukhari (pembahasan: Adab, 10/6145/*Fath Al Bari*); Abu Daud (pembahasan: Adab, 4/5010); At-Tirmidzi (pembahasan: Adab, 5/2845); Ibnu Majah dalam *Sunan Ibnu Majah* (2/3755); Ad-Darimi (2/2704); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (1/269, 273, 303, 5/125).

[154] HR. Abu Daud dalam pembahasan tentang Adab (4/5015) dan At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang Adab (5/2846).

Sanadnya *hasan.*

Ka'ab bin Zuhair menyenandungkannya dalam salah satu qashidahnya, di dalam masjid.[155]

"Muncul Sa'ad dan hatiku sekarang sakit mendendam."

Paman beliau, Al Abbas, berkata kepada beliau, *"Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku ingin memujimu."*

Beliau lalu bersabda, *"Katakanlah, Allah tidak akan melebarkan mulutmu."*

Al Abbas kemudian menyenandungkan sebuah syair.

Amr bin Ats-Tsarid berkata: Rasulullah ﷺ memboncengku, lalu beliau bersabda, *"Apakah kamu hafal syair Umayyah?"* Aku berkata, "Iya." Aku pun menyenandungkan sebuah bait syair kepada beliau, maka beliau bersabda, "Aku kemudian menyenandungkan satu bait, dan beliau bersabda, "Ya." Hingga aku menyenandungkan seratus *qafiyah.*[156]

Sementara itu, Nabi ﷺ berkata pada Perang Hunain, *"Aku adalah seorang nabi, tidak berdusta, aku adalah anak Abdul Muthallib."*[157]

Para ulama berbeda pendapat berkenaan dengan ini, ada yang mengatakan bahwa ini bukanlah sebuah syair melainkan perkataan yang di-*wazan*-kan. Ada juga yang mengatakan bahwa itu merupakan syair, akan tetapi dalam satu bait pendek syair, seperti *nastr.*

---

155 HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/243).

156 HR. Muslim (pembahasan: Syair, 4/1767/1); Ibnu Majah (2/3758); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (4/388, 390).

157 HR. Al Bukhari (pembahasan: Jihad (6/2864/*Fath Al Bari*); Muslim (pembahasan: Jihad, 3/1400/78, 79); At-Tirmidzi (4/1688); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (4/281, 304).

Diriwayatkan oleh Abu Darda, bahwa dikatakan kepadanya, "Tidak ada ahli bait dari kalangan Anshar kecuali dia telah mengatakan syair."

Dia berkata, "Aku telah mengucapkan:

'Seseorang ingin diberikan apa yang diinginkannya, sementara Allah enggan kecuali apa yang diinginkannya, seseorang berkata; faidahku dan hartaku, namun takwa kepada Allah lebih afdhal dari apa yang dia manfaatkan'"[158]

Tidak ada perselisihan pendapat di kalangan ulama berkaitan dengan dibolehkannya syair. Para sahabat dan ulama pun telah mengucapkan untaian syair.

Selain itu adanya suatu hajat kepada syair untuk mengetahui bahasa arab dan syahid dalam tafsir, dan untuk mengetahui makna firman Allah dan Rasulullah, serta menjadikannya sebagai dalil terhadap nasab, tarikh dan peristiwa-peristiwa bangsa Arab. dan dikatakan bahwa syair merupakan diwan orang-orang Arab.

Apabila ada yang mengatakan bahwa Allah ﷻ berfirman,

وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾

"Dan penyair-penyair itu diikuti oleh orang-orang yang sesat." (Qs. Asy-Syu'araa` [26]: 224)

Nabi ﷺ juga bersabda,

لَئِنْ يَمْتَلِئُ جَوْفُ أَحَدُكُمْ قَيْحًا حَتَّى يَرِيْهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا

---

[158] Disebutkan oleh Ibnu Abd Al Barr dalam *Al Isti'ab* (4/2940).

"Seseorang dari kalian memasukkan nanah ke dalam perutnya hingga kembung (merusaknya) lebih baik baginya daripada memenuhinya dengan syair."[159]

Kami katakan: Maksud ayat tersebut adalah orang yang berlebihan dan berdusta (dengan syair-syair) dengan dalil yang disifatkan oleh Allah bagi mereka dalam firman-Nya,

أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾

"Tidakkah kamu melihat bahwa mereka mengembara di tiap-tiap lembah. Dan bahwa mereka suka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak mengerjakan(nya)?" (Qs. Asy-Syu'araa [26]: 225-226)

Allah lalu mengecualikan orang-orang yang beriman,

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢٢٧﴾

"Kecuali orang-orang (penyair-penyair) yang beriman dan beramal shalih dan banyak menyebut Allah." (Qs. Asy-Syu'araa [26]: 227)

Disamping itu, mayoritas penyair lemah agamanya, pendusta, menuduh orang-orang baik berbuat zina, apalagi dari para penyair pada permulaan Islam, mereka menghina Islam, Nabi Muhammad, dan kaum muslim, namun memuji orang-orang kafir, maka kebanyakan mereka

---

[159] HR. Muslim (pembahasan: Syair, 4/1769/7, 8); Abu Daud (4/5009); At-Tirmidzi (5/2851); Ibnu Majah (2/3759); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (1/175, 177, 181; 2/39, 96, 288, 331, 3/8, 41).

melakukan perbuatan yang hina ini, namun Allah mengecualikan dari mereka orang-orang yang tidak berbuat hina ini.

Jadi, ayat tersebut menunjukkan bahwa dibolehkan melantunkan syair, dan Allah memuji para penyair yang memiliki sifat-sifat yang mulia.

Adapun berkenaan dengan hadits dari Nabi ﷺ, maka Abu Ubaid berkata, "Maknanya adalah, penyair lebih dominan kepada syairnya hingga dia disibukkan dari Al Qur`an dan fikih."

Ada juga yang mengatakan bahwa maksudnya adalah syair-syair yang di dalamnya terdapat celaan dan kata kotor. Jadi, berbagai syair yang di dalamnya mengandung hinaan terhadap kaum muslim, mencela kehormatan mereka, menyanjung seorang wanita, dan berlebihan dalam menyifatinya, hukumnya haram. Apabila pengharaman ini dimaksudkan kepada orang yang mengatakan syairnya, maka itu *shahih*. Namun pengharaman tersebut kepada yang meriwayatkannya, maka tidak *shahih*, karena dalam *Al Maghazi* diriwayatkan *qashidah-qashidah* orang-orang kafir yang menghina para sahabat Rasulullah ﷺ, dan tidak ada seorang pun yang mengingkari hal tersebut.

Diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau mengizinkan syair-syair yang dilantunkan oleh para penyair pada Perang Badar, Uhud, dan selainnya, kecuali *qashidah* Umayyah bin Abi Ash-Shalt Al Haiyah. Beliau juga meriwayatkan syair Qais bin Al Hathim[160] yang menyanjung Amrah binti Rawahah, saudari Abdullah bin Rawahah, dan Ummu Nu'man bin Basyir, sementara Nabi ﷺ mendengar *qashidah* Ka'ab bin Zuhair yang mengandung sanjungan terhadap Sa'ad. Beliau tidak mengingkari orang-orang yang meriwayatkan syair-syair seperti ini.

---

[160] Qais bin Al Hathim berasal dari bani Al Aus, dia hidup pada zaman Jahiliyah dan mendapati zaman Islam, namun dia belum memeluk Islam, dan dia terbunuh sebelum Hijrah.

Lih. *Fuhul Asy-Syu'araa* (1/hal. 228).

Kami telah meriwayatkan bahwa An-Nu'man bin Basyir masuk ke sebuah majelis yang di dalamnya ada seseorang yang menyenandungkan qasidah Qais bin Al Hathim. Ketika An-Nu'man masuk, mereka memerintahkan lelaki itu untuk diam karena dalam syair itu ada kalimat tentang ibunya. An-Nu'man pun berkata, "Biarkanlah dia, karena dia tidak mengucapkan sesuatu yang buruk."

Suatu ketika Umran bin Thalhah berada dalam sebuah majelis, lalu seorang lelaki menyenandungkan syair kepada mereka yang disebutkan perihal ibunya Umran, maka orang-orang memerintahkannya untuk diam, namun Umran berkata, "Biarkanlah dia, karena orang yang mengatakan syair ini (dulu) adalah suaminya."

Adapun penyair, kapan saja syair yang dia katakan menghina kaum muslim, atau memuji dengan kedustaan, atau menuduh (berzina) seorang muslim, maka kesaksiannya ditolak, baik dia menuduh seorang muslimah oleh dirinya sendiri maupun karena (perkataan) orang lain.

Telah dikatakan bahwa orang yang paling besar dosanya adalah seorang lelaki yang menghina lelaki lainnya, lalu dia menghina satu kabilah dengan seluruh keluarganya.

Kami telah meriwayatkan bahwa Abu Dalamah bersaksi di hadapan seorang hakim, aku kira Ibnu Abi Laila (barangkali sang hakim *Sawwar* [mabuk karena minum arak]), lalu dia takut untuk menolak kesaksiannya, lalu dia berkata, "Sesungguhnya orang-orang menguasaiku, dan aku menguasai dari mereka. Apabila mencariku, maka di antara mereka terdapat para pencari."

Sang hakim lalu berkata, "Siapakah yang mencarimu, wahai Abu Dalamah." Dia lalu mengenakan denda harta dari dirinya, namun tidak tampak bahwa dia menolak kesaksiannya.[161]

Pasal: Membaca Al Qur`an dengan Dilagukan

Pembacaan Al Qur`an tanpa dilagukan hukumnya tidak bermasalah, namun seandainya suaranya itu bagus maka lebih afdhal untuk dilakukan, karena Nabi ﷺ bersabda,

زَيِّنُوْا أَصْوَاتَكُمْ بِالْقُرْآنِ

"Hiasilah suara kalian dengan Al Qur`an."

زَيِّنُوْا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ

"Hiasilah Al Qur`an dengan suara kalian."[162]

Beliau juga bersabda, *"Abu Musa telah dianugerahi seruling (mizmar) dari seruling-seruling keluarga Daud."*[163]

Diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada Abu Musa, *"Aku telah melewatimu tadi malam saat kamu membaca (Al Qur`an), dan kamu telah dianugerahi seruling dari seruling-seruling keluarga Daud."* Abu Musa pun berkata, "Seandainya aku tahu engkau mendengar

---

[161] Kisah dan bait, Ibnu Qutaibah menyebutkan keduanya dalam Uyun Al Akhbar (1/69).

Abu Dalamah adalah Zaid bin Al Jaun, asli Kufah, berkulit hitam, dulunya dia *maula* bani Asad, dan dia mendapati zaman akhir-akhir masa pemerintahan bani Umayah.

[162] Takhrijnya telah disebutkan (no. 139, 32).

[163] Takhrijnya telah disebutkan (juz. 2, 424).

(bacaanku), maka pasti aku memberikan engkau dengan suatu kegembiraan."[164]

Diriwayatkan bahwa Aisyah terlambat (datang) kepada Nabi ﷺ pada malam hari, maka beliau bersabda, *"Di mana kamu berada tadi, wahai Aisyah?"*

Aisyah menjawab, "Wahai Rasulullah, tadi aku mendengar secara seksama bacaan (Al Qur`an) seorang lelaki di dalam masjid, yang sebelumnya tidak pernah aku dengar seseorang membacanya lebih bagus darinya."

Nabi ﷺ lalu berdiri, lalu mendengar bacaannya secara seksama, kemudian beliau bersabda, *"Ini adalah Salim maula Abu Hudzaifah. Segala puji bagi Allah yang telah menjadikan dalam umatku seperti ini."*[165]

Shalih berkata: Aku berkata kepada ayahku, "Apakah arti (sabda) '*hiasilah Al Qur`an dengan suara kalian*'?" Ayahku menjawab, "Memperbagusnya." Aku berkata, "Apa arti 'siapa saja yang belum melagukan dengan Al Qur`an'?" Ayahku menjawab, "Mengangkat suaranya dengan Al Qur`an." Demikianlah perkataan Asy-Syafi'i.

Al-Laits berkata, "Bersedih dengannya, berkhusyu dengannya, dan menangis dengannya."

Ibnu Uyainah, Amr bin Al Harits, dan Waki berkata, "Merasa cukup dengannya."

Adapun membaca Al Qur`an dengan dilagukan, maka ditinjau terlebih dahulu, apabila tidak berlebihan dalam memanjangkan, *madd*, memperbanyak harakat, maka tidak apa-apa, karena Nabi ﷺ telah membaca Al Qur`an, memuraja'ah, dan mengangkat suaranya.

---

[164] Takhrijnya telah disebutkan (no. 139, 36).
[165] Takhrijnya telah disebutkan (no. 139, 35).

Perawi berkata: Seandainya orang-orang tidak berkumpul padaku, maka pasti aku menceritakan bacaan beliau pada kalian.[166]

Beliau bersabda, *"Bukan bagian dari kami orang yang tidak melagukan Al Qur`an."*[167]

Beliau bersabda, *"Allah tidak mendengar sesuatu kepada sesuatu, sebagaimana pendengaran-Nya kepada seorang nabi yang bagus suaranya, lalu melagukan Al Qur`an dan mengeraskannya."*[168]

Arti *adzan* adalah mendengar secara seksama.

Sementara itu, Al Qadhi berkata, "Perbuatan tersebut tetap makruh apa pun keadaannya."

Pendapat Al Qadhi serupa dengan pendapat Abu Ubaid, dia berkata, "Makna sabda beliau *'bukan termasuk golongan kami orang yang tidak (yataghanna) melagukan Al Qur`an'.*" Maksudnya (*taghanna*) adalah merasa cukup.

Dia berkata: Seandainya maksud *ghina* dalam hadits tersebut berkaitan dengan suara (lagu), maka orang yang tidak melagukan Al Qur`an bukanlah bagian dari Nabi ﷺ.

Diriwayatkan pula penafsiran serupa dari Ibnu Uyainah.

Al Qadhi Ahmad bin Muhammad bin Al Burni berkata, "Ini merupakan pendapat para ulama yang kami temui."

Sementara itu, Al Walid bin Muslim berkata, "Maksud *'yataghanna bil qur`an'* adalah mengeraskan membaca Al Qur`an."

---

[166] HR. Al Bukhari (pembahasan: Peperangan, 8/4835/*Fath Al Bari*); Muslim (pembahasan: Shalat orang yang berada dalam perjalanan, 1/547/237); dan Abu Daud (2/1467).

[167] Takhrijnya telah disebutkan (no. 139, 33).

[168] Takhrijnya telah disebutkan (no. 139, 31).

Ada juga yang mengatakan bahwa maksudnya adalah memperbagus bacaannya.

Pendapat yang benar adalah, melagukan dengan ketentuan ini tidak masalah, karena seandainya melagukan itu hukumnya makruh, maka Nabi ﷺ tidak akan melakukannya, sementara itu tidak *shahih* membawa kata "*at-taghanna*" dalam hadits,

مَا أَذَنَ اللهُ لِشَيْءٍ كَإِذْنِهِ لِنَبِيٍّ حُسْنُ الصَّوْتِ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ

*"Allah tidak memberi restu kepada sesuatu seperti restu-Nya kepada seorang nabi yang melantunkan bacaan Al Qur`an dengan suara indah dan dibaca dengan suara keras,"* kepada *istighna* (cukup atau merasa cukup), karena arti *kata adzana* adalah mendengar secara seksama, yaitu mendengar Al Qur`an secara seksama. Beliau lalu bersabda, "Kemudian melantangkan (*jahar*) bacaannya" sementara *melantangkan* (*jahr*) adalah sifat suatu bacaan bukanlah sifat rasa cukup.

Namun apabila dia berlebihan dalam *madd*, pemanjangan, dan penambahan harakat, seperti menjadikan *dhammah* sebagai *wawu*, *fathah* menjadi *alif*, dan *kasrah* menjadi *ya`*, maka hukumnya makruh.

Sementara itu, sebagian sahabat kami mengharamkan perbuatan tersebut, karena pembacanya telah merubah Al Qur`an dan mengeluarkan kalimat dari tempatnya, serta menjadikan harakat sebagai huruf.

Kami telah meriwayatkan dari Abu Abdillah, bahwa seorang lelaki bertanya kepadanya tentang hal tersebut (yaitu melagukan Al Qur`an), maka Abu Abdullah bertanya kepada lelaki tersebut, "Siapa namamu?" Dia menjawab, "Muhammad." Abu Abdullah berkata,

"Apakah kamu senang apabila seseorang memanggilmu, 'Wahai Muhammad'?" Dia menjawab, "Tidak." Dia lalu berkata, "Tidak mengherankanku seseorang belajar *alhan* (melagukan Al Qur`an) melainkan dia mengharamkannya seperti pengharaman Abu Musa."

Para ulama berpendapat bahwa hukum membaca Al Qur`an dengan bersedih, *tartil*, dan *tahsin* (baik makhrajnya) adalah *mustahab* (dianjurkan).

Buraidah meriwayatkan, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

اقْرَؤُوا الْقُرْآنَ بِالْحُزْنِ فَإِنَّهُ نَزَلَ بِالْحُزْنِ

"*Bacalah Al Qur`an dengan bersedih, karena dia turun dengan kesedihan.*"[169]

Al Marwadzi berkata: Aku mendengar Abu Abdullah berkata kepada seorang lelaki, "Kalau kamu membaca..." sambil mengusap air matanya.

Zuhair bin Harb berkata: Kami pernah berada di tempat Yahya Al Qathan, lalu datanglah Muhammad bin Sa'id At-Tirmidzi. Yahya berkata kepadanya, "Bacalah, bacalah!" Yahya pun pingsan hingga dia dibopong dan dimasukkan (ke dalam rumah). Sementara itu, Muhammad bin Shalih Al Adawi berkata, "Aku membaca (Al Qur`an) di hadapan Yahya bin Sa'id, lalu dia pingsan hingga meninggalkan shalat lima waktu."

---

169 Disebutkan oleh Abu Nu'aim dalam *Al Hilyah* (6/196) dari hadits Buraidah; Ibnu Hajar dalam *Al Mathalib Al Aliyah, Kanz Al Umal* (1/2777); dan Al Baihaqi dalam *Al Majma* (7/169).

Al Baihaqi berkata, "Ath-Thabrani meriwayatkannya dalam Al Ausath, di dalamnya terdapat Ismail bin Saif, periwayat yang *dha'if*."

Pasal: Tidak diterima kesaksian *ath-thufaili* (orang yang datang ke acara jamuan makan tanpa diundang)

Demikianlah perkataan Asy-Syafi'i.

Kami tidak mengetahui ada orang yang berbeda pendapat dalam hal ini, karena ada riwayat dari Nabi ﷺ,

مَنْ أَتَى إِلَى طَعَامٍ لَمْ يُدْعَ إِلَيْهِ دَخَلَ سَارِقًا وَخَرَجَ مُغِيْرًا

"Siapa saja yang datang ke acara jamuan makan padahal dia tidak diundang, maka dia masuk sebagai seorang pencuri dan keluar sebagai pengkhianat."[170]

Alasan lain yang menyebabkan penyusup tersebut tidak diterima kesaksiannya adalah, dia memakan makanan yang haram dan melakukan sesuatu yang bodoh, tercela, dan menghancurkan reputasi akhlaknya. Namun apabila dia tidak melakukannya berulang-ulang, maka kesaksiannya tidak ditolak, karena perbuatan tersebut termasuk dosa kecil.

Pasal: Siapa saja yang meminta, padahal dia tidak dihalalkan untuk meminta, dan dia sering melakukan hal tersebut

Dalam kasus tersebut, kesaksiannya ditolak, karena dia melakukan perbuatan haram, memakan sesuatu yang haram, dan melakukan perbuatan tercela.

---

170 HR. Abu Daud (3/3741) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (7/265). Sanadnya *dha'if*.
Lih. *Al Irwa`* (1954).

Qabishah berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لاَ تَحِلُّ إِلاَّ لِأَحَدِ ثَلاَثَةٍ : رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَاجْتَاحَتْ مَالُهُ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيْبَ قَوَامًا مِنْ عَيْشٍ ــ أَوْ ــ سَدَادٌ مِنْ عَيْشٍ وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَشْهَدَ ثَلاَثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَى مِنْ قَوْمِهِ لَقَدْ أَصَابَتْ فُلاَنًا فَاقَةٌ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيْبَ قَوَامًا مِنْ عَيْشٍ ــ أَوْ ــ سَدَادًا مِنْ عَيْشٍ وَرَجُلٌ تَحْمِلُ حَمَالَةً فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيْبَهَا ثُمَّ يُمْسِكُ فَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْمَسَالَةِ فَهُوَ سَحَّتْ يَأْكُلُهُ صَاحِبُهُ سُحْتًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Sesungguhnya meminta-minta tidak dihalalkan kecuali bagi salah satu dari tiga golongan, yaitu: (1) seseorang yang mendapat musibah sehingga hilanglah hartanya, hingga dia memperoleh kecukupan hidup atau kebutuhan hidupnya terpenuhi. (2) seseorang yang sangat fakir hingga tiga orang yang berakal dari kaumnya bersaksi bahwa si fulan tersebut memang fakir, hingga dia memperoleh kecukupan hidup(nya yang darurat) atau kebutuhan hidupnya terpenuhi. (3) seseorang yang memikul beban (jaminan), hingga memperolehnya kemudian memegangnya. Adapun permintaan lainnya selain golongan

tersebut, maka itu adalah harta haram yang akan dimakan oleh pelakunya secara haram di Hari Kiamat."[171]

Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Adapun seorang peminta yang diperkenankan untuk meminta, maka kesaksiannya tidak ditolak, kecuali umurnya dihabiskan sebagai peminta-minta, atau banyak melakukan hal tersebut, maka kesaksiannya ditolak, karena perbuatan tersebut tercela dan menjatuhkan akhlak.

Sementara itu, orang yang mengambil sedekah, dan dia memang termasuk orang yang dibolehkan mengambil sedekah tanpa perlu meminta-minta, maka kesaksiannya tidak ditolak, karena perbuatan tersebut dibolehkan dan tidak ada cela di dalamnya. Namun apabila dia mengambil harta sedekah, sementara dia tidak diperkenankan untuk itu, dan dia berulang-ulang melakukan hal tersebut, maka kesaksiannya ditolak, karena dia terus-menerus melakukan sesuatu yang haram.

Pasal: Siapa saja yang melakukan sesuatu hal *furu'* yang masih menjadi perdebatan di kalangan ulama, sementara dia meyakini hal itu boleh dilakukan

Dalam kasus tersebut, kesaksiannya tidak ditolak. Contohnya adalah menikah tanpa adanya wali, atau tanpa adanya saksi, makan tanpa menyebut *tasmiyyah* (lafazh Allah), dan meminum sedikit anggur.

Namun Ahmad menetapkan bahwa orang yang meminum anggur dikenakan *had*, namun kesaksiannya tidak ditolak.

Demikianlah perkataan Asy-Syafi'i.

Abu Daud berkata, "Aban bin Thariq adalah perawi yang *majhul*."

171 Hadits telah disebutkan (no. 430, 120).

Malik berpendapat bahwa kesaksiannya ditolak, karena itu merupakan perbuatan yang diyakini haram oleh sang hakim, maka sama saja dengan perbuatan yang disepakati keharamannya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: para sahabat pernah berbeda pendapat dalam hal-hal yang *furu'*, namun sebagian mereka tidak mencela orang-orang yang menyelisihinya, dan tidak pula memfasikkannya karena perselisihan tersebut.

Selain itu, sesuatu yang *furu'* merupakan sesuatu yang masih menjadi perselisihan, maka kesaksian orang yang melakukannya pun tidak ditolak, namun apabila dia melakukan hal tersebut, sementara dia yakin bahwa itu haram, maka kesaksiannya ditolak apabila dia berulang-ulang melakukannya.

Sementara itu, para murid Asy-Syafi'i berpendapat bahwa kesaksian pelakunya tidak ditolak karena melakukan hal tersebut, sebab perbuatan tersebut tidak membuat kesaksian sebagian orang ditolak, maka kesaksian sebagian orang lain pun tidak ditolak karena melakukan perbuatan tersebut, seperti sesuatu yang telah disepakati akan kehalalannya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: itu merupakan perbuatan yang diharamkan bagi pelakunya dan berdosa apabila dia melakukannya, maka dia seperti sesuatu yang disepakati keharamannya. Dengan ini dia membedakan orang yang berkeyakinan akan kehalalannya (yang *furu'* tersebut).

Diriwayatkan dari Ahmad, tentang seseorang yang diwajibkan menunaikan ibadah haji, namun dia tidak menunaikannya, maka kesaksiannya ditolak. Riwayat ini dibawakan kepada orang yang berkeyakinan bahwa kewajibannya secara langsung, sedangkan bagi orang yang berkeyakinan bahwa dia tidak dengan terburu-buru dan meninggalkannya dengan tetap berniat menunaikannya, maka

kesaksiannya tidak ditolak, seperti semua yang telah kami sebutkan. Mungkin kesaksiannya benar-benar ditolak secara mutlak, berlandaskan sabda Nabi ﷺ berikut ini:

مَنْ قَدِرَ عَلَى الْحَجِّ فَلَمْ يَحُجَّ فَيَمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُوْدِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا

"Siapa saja yang mampu menunaikan ibadah haji namun dia tidak berhaji, maka hendaknya dia memilih mati dalam keadaan Yahudi atau Nasrani."[172]

Umar berkata, "Aku berkeinginan mencari orang-orang yang aku dapati mampu menunaikan ibadah haji, namun tidak berhaji, maka akan aku kenakan *jizyah*." Kemudian dia berkata, "Mereka bukanlah orang muslim, mereka bukanlah orang muslim."

1891. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Dibolehkan kesaksian orang-orang kafir dari kalangan Ahli Kitab selama berkaitan urusan wasiat dalam perjalanan apabila tidak ada orang lain selain mereka."

Apabila bersaksi dua orang saksi ahli *dzimmah* dengan wasiat seorang musafir (yang melakukan perjalanan) yang meninggal dalam perjalanannya, maka kesaksian keduanya diterima bila tidak ada orang lain selain mereka berdua, kemudian keduanya diminta untuk bersumpah setelah Ashar untuk tidak berkhianat, tidak menyembunyikan, dan tidak menjualnya dengan harga yang murah,

---

172 Hadits telah disebutkan (no. 541, 40).

بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ ﴿١٠٦﴾

"Demi Allah kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini, walaupun dia karib kerabat, dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah; sesungguhnya jika demikian tentu kami termasuk orang-orang yang berdosa." (Qs. Al Maa`idah [5]: 106

Ibnu Al Mundzir berkata: Demikianlah perkataan para pembesar sebelumnya, yaitu ayat yang terdapat dalam surah Al Maa`idah. Di antara orang yang mengatakan pendapat tersebut adalah Syuraih, An-Nakha`i, Al Auza`i, dan Yahya bin Hamzah.[173]

Dengan pendapat itulah Ibnu Mas'ud dan Abu Musa ﷺ mengambil keputusan.

Abu Hanifah, Malik, dan Asy-Syafi'i berkata, "Kesaksiannya (orang kafir dari kalangan Ahli Kitab) tidak diterima, karena siapa saja yang kesaksiannya tidak diterima dalam urusan selain wasiat, maka tidak diterima pula dalam urusan wasiat, seperti orang fasik, sebab orang fasik tidak diterima kesaksiannya, maka apalagi orang kafir."

Para ulama berbeda pendapat dalam penakwilan ayat tersebut; ada yang membawa ayat tersebut kepada proses *tahammul*, bukan *`ada*. Ada yang berpendapat bahwa maksud redaksi مِنۡ غَيۡرِكُمۡ ﴿١٠٦﴾ *"Bukan dari kalian"* (Qs. Al Maa`idah [5]: 106) yaitu bukan dari keluarga kalian. Ada juga yang mengatakan bahwa maksud kesaksian dalam ayat tersebut adalah sumpah.

---

173 Yahya bin Hamzah bin Waqid, seorang hakim di Dimasyq, orang yang *tsiqah* dan banyak meriwayatkan hadits, wafat pada tahun 183 Hijriyah.
Lih. *Siyar A'lam* (8/314, 315).

Dalil kami dalam masalah ini adalah: firman Allah ﷻ berikut ini:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ
حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ
ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ
ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا
قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ ﴿١٠٦﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu. Jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian, hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah shalat, agar keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu, 'Demi Allah kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini, walaupun dia karib kerabat, dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah; sesungguhnya jika demikian tentu kami termasuk orang-orang yang berdosa." (Qs. Al Maa`idah [5]: 106).

Demikianlah yang ditetapkan dalam Al Kitab. Rasulullah dan para sahabat beliau pun telah memberi keputusan dengan tuntunan dalam ayat tersebut.

Ibnu Abbas meriwayatkan, dia berkata: Seorang lelaki bani Sahm bersama Tamim Ad-Dari dan Adi bin Zaid. Kemudian lelaki bani Sahm itu meninggal di sebuah tempat yang tidak ada kaum muslim di

dalamnya. Ketika keduanya kembali dengan mengembalikan harta peninggalan lelaki bani Sahm itu, ternyata mereka menyembunyikan gelas perak yang dihiasi emas. Rasulullah ﷺ lalu menyumpah keduanya. Kemudian gelas itu ditemukan di Makkah, maka orang yang memiliki gelas perak tersebut berkata, "Kami telah membelinya dari Tamim dan Adi." Lalu berdirilah dua orang lelaki dari ahli waris As-Sahm itu, dan keduanya bersumpah dengan nama Allah, "Kesaksian kami lebih layak daripada kesaksian mereka berdua (Tamim dan Adi)." Gelas itu pun diambil. Lalu turunlah ayat berkenaan mereka,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ
حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ
ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ
ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا
قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ ﴿١٠٦﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu. Jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian, hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah shalat, agar keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu, 'Demi Allah kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini, walaupun dia karib kerabat, dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah; sesungguhnya jika demikian

tentu kami termasuk orang-orang yang berdosa." (Qs. Al Maa`idah [5]: 106).

Diriwayatkan dari Asy-Sya'bi, bahwa seorang lelaki dari kaum muslim wafat di Daquq,[174] dan sebelum wafat dia tidak mendapati seorang pun dari kaum muslim yang dapat menjadi saksinya atas wasiatnya, maka dia mengambil kesaksian dua orang lelaki Ahli Kitab. Kedua orang itu lalu pergi ke Kufah untuk menemui Al Asy'ari, lantas mengabarkannya tentang kematian muslim tersebut. Keduanya datang dengan membawa harta peninggalannya dan wasiatnya. Al Asy'ari berkata, "Permasalahan ini belum pernah terjadi setelah yang pernah terjadi pada masa Rasulullah ﷺ."

Asy'ari pun mengambil sumpah keduanya setelah Ashar untuk tidak berkhianat, tidak berbohong, tidak merubah, tidak menyembunyikan, dan tidak menggantinya. Mereka berdua juga bersumpah bahwa itu benar-benar wasiat lelaki tersebut, dan peninggalannya. Dia lalu menandatangani kesaksian mereka berdua.

Keduanya diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya. Sementara itu Al Khallal meriwayatkan hadits Abu Musa dengan sanadnya.

Adapun membawa ayat tersebut pada maksud "bukan dari kalangan keluarga kalian", tidaklah *shahih*, karena ayat tersebut turun berkenaan kisah Adi dan Tamim, tanpa adanya perselisihan pendapat di antara mufassir.

Ayat tersebut juga telah ditafsirkan sebagaimana yang telah dikatakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, Ibnu Sirin, Abidah, Sa'id bin Jubair, Asy-Sya'bi, Sulaiman At-Taimi, dan lainnya. Penafsiran tersebut juga dikuatkan oleh berbagai hadits yang telah kami riwayatkan.

---

174 Sebuah kota yang terletak di antara Irbil dan Baghdad. Lih. *Mu'jam Al Buldan* (2/581).

Seandainya benar pemaparan mereka, maka tidak diwajibkan untuk mengambil sumpah, karena dua orang saksi dari kaum muslim tidak dimintai sumpah.

Sedangkan membawa ayat tersebut pada proses *tahammul* tidaklah *shahih*, karena beliau memerintahkan untuk mengambil sumpah mereka, sementara tidak diberlakukan sumpah dalam *tahammul*.

Membawa ayat tersebut pada tuntutan pengambilan sumpah juga tidak *shahih*, karena Allah ﷻ berfirman,

فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَـٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْـَٔاثِمِينَ ﴿١٠٦﴾

"Agar keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu, 'Demi Allah kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini, walaupun dia karib kerabat, dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah; sesungguhnya jika demikian tentu kami termasuk orang-orang yang berdosa'." (Qs. Al Maa`idah [5]: 106).

Selain itu, Allah meng-*athaf*-nya kepada orang yang adil dari kaum mukminin, dan keduanya bersaksi.

Abu Ubai meriwayatkan dalam *An-Nasikh Al Mansukh* bahwa Ibnu Mas'ud memberi keputusan dengan itu (yang tertera dalam ayat) pada zaman Utsman.

Ahmad berkata, "Penduduk Madinah tidak memiliki hadits Abu Musa, maka dari mana mereka mengetahui hadits tersebut?"

Ketetapan hukum ini telah ditetapkan dalam Kitabullah, dalam keputusan Rasulullah, dan dalam keputusan para sahabat. Amalan para sahabat yaitu segala sesuatu yang berdasarkan Kitabullah dan Sunnah.

1892. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak dibolehkan kesaksian mereka (orang kafir dari Ahli Kitab) dalam urusan lainnya (selain wasiat)."

Madzhab Abu Abdillah menyatakan bahwa kesaksian Ahli Kitab tidak dapat diterima dalam urusan apa pun, baik atas orang muslim maupun atas orang kafir selain apa yang telah kami sebutkan. Sekitar 20 orang yang meriwayatkan itu darinya.

Orang-orang yang berpendapat bahwa kesaksian mereka tidak dapat diterima diantaranya adalah Al Hasan, Ibnu Abi Laila, Al Auza`i, Malik, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur.

Sementara itu, Hanbal menukil dari Ahmad bahwa kesaksian sebagian mereka atas sebagian lainnya dapat diterima. Namun Al Khallal menganggap keliru penukilannya ini, begitu pula sahabatnya Abu Bakar, dia berkata, "Ini kekeliruan, tidak ada keraguan di dalamnya."

Ibnu Hamid berkata, "Bahkan permasalahan atas dua riwayat."

Abu Hafsh Al Barmaki berpendapat bahwa kesaksian sebagian tawanan bagi sebagian lain diterima dalam urusan nasab, apabila salah seorang dari mereka mengaku bahwa yang lainnya adalah saudaranya.

Yang dijadikan pendapat madzhab adalah pendapat pertama.

Sementara itu, secara *zhahir* orang yang meriwayatkannya bertentangan dengan itu.

Sebagian ulama berpendapat bahwa kesaksian sebagian mereka atas sebagian lain dapat diterima.

Mereka lalu berbeda pendapat; sebagian mereka berpendapat bahwa kekafiran semuanya adalah satu agama, maka kesaksian orang Yahudi atas orang Nasrani dapat diterima, begitu pula kesaksian orang Nasrani atas orang Yahudi. Inilah pendapat yang dianut oleh Hammad, Sawwar, Ats-Tsauri, Al Bitti, serta Abu Hanifah dan para muridnya.

Diriwayatkan dari Qatadah, Al Hakam, Abu Ubaid, dan Ishaq, bahwa diterima kesaksian setiap agama sebagian mereka bagi sebagian lainnya, dan tidak diterima kesaksian orang Yahudi atas Nasrani, tidak pula Nasrani atas orang Yahudi.

Sementara itu, diriwayatkan dari Az-Zuhri dan Asy-Sya'bi, sebagaimana pendapat kami dan mereka. Mereka berhujjah dengan riwayat dari Jabir, bahwa Nabi ﷺ membolehkan kesaksian ahli *dzimmah*, sebagian mereka atas sebagian lainnya. Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah.[175]

Dikarenakan sebagian mereka menjadi wali bagi sebagian lain, maka kesaksian sebagian mereka atas sebagian lain dapat diterima, seperti kaum muslim.

Namun menurut kami adalah firman Allah ﷻ berikut ini:

وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴿٢﴾

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 2)

وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ

"*Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

---

175 Lih. *Sunan Ibnu Majah* (pembahasan: Hukum-hukum, bab: Kesaksian Ahli Kitab sebagian Mereka atas Sebagian Lain, 2/794).

Orang kafir bukanlah orang yang adil dan bukan bagian dari kita (kaum muslim), bukan dari kaum laki-laki kita, dan bukan pula orang-orang (saksi) yang kita ridhai. Kesaksiannya juga tidak dapat diterima atas orang yang tidak seagama dengannya, maka kesaksiannya atas orang yang seagama dengannya pun tidak dapat diterima, seperti kafir *harbi.*

Hadits tersebut diriwayatkan oleh Mujalid, perawi yang *dha'if.* Namun apabila memang hadits tersebut *shahih*, maka ditafsirkan bahwa maksudnya adalah sebuah sumpah, karena sumpah juga disebut dengan nama syahadah (kesaksian).

Allah ﷻ berfirman dalam pembahasan *li'an*,

"Maka kesaksian masing-masing orang itu adalah empat kali bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa sesungguhnya dia termasuk orang yang berkata benar." (Qs. An-Nuur [24]: 6)

Adapun berkenaan dengan urusan perwalian, maka keterkaitannya adalah kekerabatan dan kasih sayang, karena kekerabatan mereka benar dan kasih sayang mereka seperti kasih sayang kaum muslim, sehingga perwalian dibolehkan karena adanya hajat untuk itu, karena orang yang tidak seagama dengannya tidak mungkin menjadi wali baginya, sementara seorang hakim pun berhalangan untuk menjadi walinya karena banyaknya mereka (orang-orang kafir). Berbeda dengan urusan kesaksian, yang dimungkinkan untuk dilakukan oleh kaum muslim.

Diriwayatkan dari Muadz, bahwa Nabi ﷺ tidak menerima kesaksian pemeluk suatu agama kecuali orang muslim.[176]

Itu karena mereka orang yang adil bagi diri mereka sendiri dan orang lain.

1893. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak diterima kesaksian orang yang berperkara, orang yang menarik manfaat pada dirinya sendiri, dan orang yang menolak hal tersebut."

Al khashm (perselisihan) ada dua macam:

Pertama: Siapa saja yang berselisih atau bermusuhan dalam suatu kebenaran, maka kesaksiannya tidak dapat diterima, seperti wakil; kesaksiannya dalam urusan yang diwakilinya tidak dapat diterima, tidak pula yang diwasiatkan terhadap sesuatu yang diwasiatkan kepadanya, seorang serikat yang berserikat di dalamnya, tidak pula orang yang membagi harta atau suatu hak untuk pembagian (*mudharabah*). Apabila barang titipan dirampas dari orang yang dititipi, lalu wadi'ah itu dipinta, maka kesaksiannya tidak dapat diterima dalam hal tersebut, begitu pula dengan hal yang serupa dengan ini, karena dia berselisih dalam hal tersebut, seperti sang pemilik.

Kedua: *Khasm aduw* (perselisihan permusuhan), maka kesaksian seorang musuh atas musuhnya tidak dapat diterima menurut pendapat mayoritas ulama. Pendapat tersebut diriwayatkan dari Rabi'ah, Ats-Tsauri, Ishaq, Malik, dan Asy-Syafi'i.

---

176 Disebutkan oleh Al Baihaqi dalam *Sunan Al Kubra* (pembahasan: Kesaksian, bab: Orang yang menolak kesaksian ahli dzimmah, 1/163) dari Abu Hurairah; Al Uqaili dalam *Adh-Dhu'afa Al Kabir* (3/158); dan Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (pembahasan: Kesaksian, bab: Kesaksian penganut suatu agama sebagian mereka atas sebagian lainnya, 8/356, 357).

Maksud "permusuhan" di sini adalah permusuhan duniawi, seperti orang yang tertuduh bersaksi atas orang yang menuduh, orang yang dibegal atas orang yang membegal, orang yang walinya dibunuh atas orang yang membunuhnya, dan orang yang dilukai atas orang yang melukai.

Seorang suami yang bersaksi atas istrinya dengan zina, maka kesaksiannya tidak dapat diterima, karena dia mengakui atas dirinya sendiri untuk memusuhi istrinya, sebab istrinya telah merusak hubungan suami istrinya.

Adapun permusuhan dalam agama, seperti seorang muslim bersaksi atas orang kafir, orang yang benar dari kalangan Ahlus-Sunnah bersaksi atas orang bid'ah, maka kesaksiannya tidak dapat ditolak, karena keadilannya dengan agama, dan agama mencegahnya untuk melakukan sesuatu yang dilarang oleh agamanya, seperti persahabatan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: riwayat Amr bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ تَجُوْزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلاَ خَائِنَةٍ وَلاَ مَحْدُوْدٍ فِي الْإِسْلاَمِ وَلاَ ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيْهِ

"Tidak dibolehkan kesaksian seorang lelaki yang berkhianat dan wanita berkhianat, orang yang terkena sanksi had dalam Islam, serta orang yang memiliki kedengkian (rasa dendam) kepada saudaranya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud.[177]

Al ghimr adalah kedengkian.

---

177 Takhrijnya telah disebutkan.

Permusuhan menghasilkan sebuah tuduhan, maka dilarang untuk bersaksi bagi orang yang memiliki permusuhan.

Permusuhan juga menghasilkan perselisihan dalam persahabatan, maka kesaksian palsu seorang teman untuk temannya memberikan manfaat bagi lainnya dengan memberikan mudharat bagi dirinya sendiri, dan menjual akhiratnya demi dunia orang lain. Sementara itu, kesaksian seorang musuh atas musuhnya bertujuan memberikan manfaat bagi dirinya sendiri dengan cara membalas dendam pada musuhnya. Jadi, keduanya berbeda.

Apabila ada yang bertanya, “Kenapa kamu menerima kesaksian seorang muslim atas orang kafir yang disertai permusuhan?”

Kami menjawab, "Permusuhan di sini adalah permusuhan agama, dan agama tidak mengindikasikan adanya kesaksian palsu, dan tidak meninggalkan agamanya dengan memenuhi kewajiban agamanya.

Pasal: Orang yang bersaksi atas seorang lelaki dengan suatu hak (kebenaran), lalu orang yang dipersaksikan itu menuduhnya

Dalam kasus tersebut, tuduhan orang yang dipersaksikan tersebut tidak diterima, karena apabila kita membatalkan kesaksian orang yang bersaksi karena adanya tuduhan ini, maka akan memberikan peluang bagi setiap orang yang dipersaksikan itu untuk membatalkan kesaksian orang yang bersaksi dengan memberikan tuduhan padanya.

Oleh karena itu, kesaksian dalam hal tersebut tidak diidhafahkan pada hal tersebut, akan tetapi sebaliknya, karena penyematan kefasikan menghasilkan sebuah tuduhan pada saat melakukan kesaksian; karena biasanya dia menyembunyikannya, maka penjelasannya setelah melakukan kesaksian menunjukkan bahwa sebelumnya dia

menyembunyikannya pada saat melakukan kesaksian. Dan di sini terjadi permusuhan dengan sesuatu yang tidak ada tuduhan atas orang yang bersaksi di dalamnya.

Sedangkan penghukuman dalam urusan harta, maka permusuhan tidak mencegah kesaksian dalam urusan selain yang dihakimi di dalamnya.

Adapun perkataannya "Tidak (diterima pula) orang yang menarik pada dirinya sendiri" maksudnya adalah "kesaksiannya memberikan manfaat bagi dirinya sendiri, seperti kesaksian orang yang berpiutang bagi orang yang tidak memiliki uang dengan sebuah utang atau barang, dan kesaksian mereka bagi seorang mayit dengan sebuah utang atau harta". Jadi, apabila utang atau harta itu memang benar terjadi pada orang yang tidak memiliki uang dan si mayit, maka ditangguhkanlah hak-hak mereka dengannya. Dia membedakan apabila orang yang berpiutang bersaksi bagi orang hidup yang tidak dilarang baginya dengan sebuah harta, maka kesaksian mereka diterima, karena hak mereka tidak bergantung pada hartanya melainkan berkaitan dengan tanggungannya.

Apabila ada yang mengatakan bahwa apabila dia orang yang sulit maka gugurlah hukum permintaan, namun apabila keduanya bersaksi untuknya dengan sebuah harta, maka dia memiliki tuntutannya, sehingga dia pun menarik manfaat kepada diri mereka.

Tuntutan (permintaan) tidak dapat ditetapkan dengan kesaksian mereka, akan tetapi ditetapkan dengan kemudahan dan pengakuannya; karena klaimnya yang benar yang mana mereka bersaksi dengan itu.

Tidak diterima kesaksian ahli waris kepada yang diwarisi dengan sebuah *jarh* (luka) sebelum sembuh, karena terkadang penyakit tersebut datang pada dirinya sendiri, maka diwajibkan *diyat* bagi mereka dengan kesaksian mereka. dan tidak ada kesaksian orang yang jadi perantara

dengan menjual sepotong miliknya yang di dalamnya terdapat hak membeli lebih dulu.

Tidak diterima pula kesaksian sang majikan untuk budaknya yang diberikan izin dalam berniaga dan tidak untuk *mukatab*-nya.

Al Qadhi berpendapat bahwa tidak diterima juga kesaksian penyewa kepada orang yang disewanya.

Dia berkata, "Demikianlah yang ditetapkan oleh Ahmad."

Apabila ada yang berkata, "Kenapa kalian menerima kesaksian ahli waris untuk yang diwarisinya, padahal apabila dia meninggal maka dia akan mewarisinya, maka dia telah menarik manfaat untuk dirinya sendiri dengan kesaksiannya?"

Dalil kami dalam masalah ini adalah: dia tidak berhak dalam hartanya saat memberikan kesaksian, akan tetapi barangkali dia memperbarui haknya, dan ini tidak mencegah penerimaan kesaksian, sebagaimana bila dia bersaksi bagi istrinya barangkali dia menikahinya atau bagi seorang yang berpiutang dengan sebuah harta barangkali dia memenuhinya, atau dia tidak memiliki uang maka haknya bergantung dengan hal tersebut. Akan tetapi yang mencegahnya adalah apa yang dihasilkan bagi yang bersaksi bermanfaat pada saat persaksian.

Apabila ada yang berkata, "Kalian telah melarang menerima kesaksiannya bagi yang diwarisinya dengan sebuah penyakit sebelum sembuh, karena bisa jadi hak tersebut diperbaruinya, meskipun dia tidak memiliki hak tersebut pada saat kesaksian. Apabila kalian katakan: sebab-sebab haknya telah terpenuhi. Kami katakan, "Dia batal dengan seorang saksi untuk pewarisnya yang sakit dengan suatu hak, karena sesungguhnya kesaksiannya diterima dengan terpenuhinya sebab-sebab permintaan haknya dengan pemberiannya tidak sampai sepertiganya, Sesungguhnya kami melarang kesaksian terhadap ahli warisnya karena

dia mengarah kepada kematian, maka wajiblah baginya diyat, terhadap ahli waris yang menjadi saksi, terkecuali saksi tersebut sakit atau terluka."

Apabila dikatakan, "Kalian telah membolehkan kesaksian orang yang berpiutang bagi yang dipiutanginya dengan *jarh*, sebelum sembuh, sebagaimana kalian membolehkan kesaksiannya baginya dengan hartanya."

Kami katakan, "Kami membolehkan karena *diyat* tidak diwajibkan bagi seorang saksi pada permulaannya, dan dia boleh untuk tidak berpindah, maka kesaksiannya tidak dilarang seperti kesaksian orang yang dikenakan dendanya."

Pasal: Apabila seorang teman bersaksi untuk temannya dalam urusan yang mereka tidak berserikat di dalamnya, atau wakil dalam urusan yang dia tidak mewakilkannya, atau musuh kepada musuhnya, atau waris bagi yang diwarisinya dengan harta atau luka setelah sembuh, atau salah seorang dari dua orang *safi'* (pembela) bersaksi setelah mengugurkan hak membeli lebih dahulu atas yang lain dengan menggugurkan hak membeli lebih dahulu, atau salah seorang pewasiat setelah menggugurkan wasiatnya atas yang lain dengan apa yang menggugurkan wasiatnya, atau pewasiat tidak mendesak yang lainnya yang tidak ada kecurigaan (tuduhan) di dalamnya

Dalam kasus tersebut, kesaksiannya dapat diterima, karena berbagai persyaratan untuk diterimanya kesaksian telah dipenuhi, dan tidak ada sesuatu yang menghalanginya, maka wajib untuk menerima kesaksian tersebut.

1894. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak diterima kesaksian orang yang dikenal sering melakukan kekeliruan dan lalai."

Saksi yang dapat dijadikan acuan adalah saksi yang perkataannya dapat dipercaya. Oleh karena itu, kami menjadikan keadilan sebagai acuan.

Siapa saja yang sering berbuat kekeliruan dan kelalaian, maka perkataannya tidak dapat dipercaya, karena bisa jadi pernyataan tersebut termasuk kekeliruannya. Hingga barangkali dia bersaksi atas orang yang tidak diminta untuk bersaksi atas dirinya atau untuk orang yang tidak bersaksi bagi dirinya, atau tanpa berbagai yang dia dipinta untuk bersaksi dengan itu.

Apabila dia orang yang lalai, barangkali perselisihan dapat menggelincirkannya tanpa kesaksiannya, maka perkataannya tidak dapat dipercaya. Namun kekeliruan dan kelalaian yang jarang dilakukan olehnya tidak melarangnya untuk melakukan kesaksian, karena setiap orang tidak akan lepas dari hal tersebut, maka apabila hal itu melarang kesaksian maka pintu kesaksian akan tertutup. Oleh karena itu, kami menjadikan banyak melakukan kelalaian dan kekeliruan sebagai acuan, sebagaimana kami juga menjadikan banyak melakukan maksiat sebagai acuan dalam mencela keadilan seseorang.

1895. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Diterima kesaksian orang yang buta apabila dia yakin dengan suara (yang didengarnya)."

Pendapat ini diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Abbas.

Pendapat ini juga dianut oleh Ibnu Sirin, Atha, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Malik, Ibnu Abi Laila, Ishaq, dan Ibnu Al Mundzir.

Namun Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berpendapat bahwa kesaksiannya tidak dapat diterima.

Pendapat tersebut diriwayatkan dari An-Nakha`i dan Abu Hasyim, namun terjadi perselisihan dari Al Hasan, Iyas, dan Ibnu Abi Laila.

Sementara itu, Asy-Syafi'i kesaksiannya dengan *istifadhah* dan *tarjamah.* Apabila dia mengaku pada telinganya sementara tangan orang yang buta tersebut berada di atas kepalanya, kemudian menguatkannya hingga dia hadir di hadapan sang hakim, maka hendaknya dia bersaksi atasnya. Namun dia tidak membolehkan kesaksiannya di yang lainnya, karena orang yang tidak dibolehkan kesaksiannya atas perbuatan, tidak boleh pula atas perkataan, selain itu karena suara memiliki kemiripan, maka tidak menghasilkan sebuah keyakinan, maka tidak dibolehkan bersaksi dengan cara tersebut, seperti tulisan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: firman Allah ﷻ berikut ini:

وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ

"*Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (diantaramu).*" (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Juga semua ayat yang membahas tentang kesaksian.

Selain itu, dia (orang yang buta tersebut) adalah orang yang adil, yang riwayatnya diterima, maka kesaksiannya pun diterima sebagaimana orang yang melihat. Dia berbeda dengan seorang anak kecil, karena dia bukanlah seorang lelaki, tidak pula adil dan riwayatnya tidak dapat diterima. Selain itu telinga (pendengaran) merupakan salah satu panca indra yang dengannya dapat menghasilkan suatu ilmu yang yakin. Terkadang orang yang dipersaksikan atasnya adalah orang yang sering bergaul dengan yang buta, berteman dengannya hingga yang buta

tersebut sangat mengenal suaranya orang tersebut, maka kesaksiannya wajib diterima atas apa yang dia yakini seperti orang yang melihat, dan tidak ada jalan untuk mengingkari keyakinan tersebut dalam beberapa keadaan.

Qatadah berkata, "Pendengaran memiliki *qiyafah* (jejak) seperti qiyafahnya penglihatan."

Oleh karena itu, para murid Asy-Syafi'i berpendapat bahwa kesaksian orang yang buta diterima."

Yang mana dikuatkan dengan *istifadhah* dan tidak kuat menurut mereka hingga dia mendengarnya dari dua orang yang adil, dan dia wajib mengenal keduanya hingga dia mengetahui keadilan dua orang tersebut. Apabila orang yang buta tersebut sah mengenal kedua saksi (yang adil) tersebut maka sah pula mengenal orang yang mengakuinya. Sementara itu tidak ada perselisihan dalam penerimaan riwayatnya, dan dibolehkan pendengarannya dari istrinya apabila dia mengenal suaranya dan penerimaannya untuk nikah pun sah, dan adanya penyerupaan suara seperti penyerupaan gambar.

Berbeda dengan perbuatan, karena alat mengetahuinya adalah penglihatan, dan itu tidak mungkin dilakukan oleh orang yang buta. Sementara perkataan alat mengetahuinya adalah pendengaran, dan dia sejajar dengan penglihatan di dalam urusan tersebut, dan mungkin memberikan nilai tambah pada penglihatan. Pendengaran juga berbeda dengan tulisan, karena apabila dia yakin orang yang menulis tulisan tersebut, atau melihatnya dia sedang menulisnya, maka dia tidak boleh bersaksi dengan apa yang ditulis di dalamnya. Apabila ini telah ditetapkan, maka orang yang buta tidak boleh bersaksi kecuali dia benar-benar yakin dengan suara tersebut, dan mengenal betul orang yang dipersaksikannya itu dengan yakin. Jadi, apabila memungkinkan bahwa itu suara orang lain, maka dia tidak boleh bersaksi atasnya.

Sebagaimana terjadi kerancuan terhadap orang yang melihat berkaitan dengan orang yang dipersaksikannya itu, maka dia tidak mengenalnya.

Pasal: Apabila dia *tahammul* (menanggung) kesaksian atas suatu perbuatan, kemudian dia buta, maka dia boleh bersaksi dengannya apabila mengenal orang yang dipersaksikannya itu, baik namanya maupun nasabnya

Demikianlah perkataan Asy-Syafi'i.

Abu Hanifah berpendapat, "Pada dasarnya kesaksiannya tidak dapat diterima, karena dia tidak boleh menjadi seorang hakim."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: kebutaan merupakan hilangnya panca indra yang tidak merusak suatu beban, maka kebutaan tidak mencegah penerimaan kesaksiannya seperti orang yang tuli. Berbeda dengan hukum, karena dia dijadikan sebagai acuan syarat kesempurnaan yang tidak dijadikan acuan bagi suatu kesaksian. Oleh karena itu, dijadikan acuan baginya pendengaran dan ijtihad dan lainnya. Apabila dia tidak mengenal apa yang dipersaksikannya itu, baik namanya maupun nasabnya, akan tetapi dia meyakini suaranya karena sering bergaul dengannya, maka kesaksiannya dengan hal tersebut sah, sebagaimana telah kami paparkan pada awal-awal permasalahan.

Apabila dia bersaksi di hadapan hakim, kemudian dia buta sebelum penghukuman dengan kesaksiannya, maka boleh memberi keputusan dengan kesaksian tersebut.

Demikianlah perkataan Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad.

Namun Abu Hanifah berpendapat bahwa tidak boleh memberikan hukum (putusan) dengan kesaksian tersebut, karena dia bermakna melarang diterimanya kesaksian padahal dapat berbicara, maka dilarang berhukum dengan kesaksian tersebut seperti kefasikan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: makna itu datang setelah penunaian kesaksian, yang tidak mewarisi sebuah tuduhan pada saat kesaksian, maka tidak dilarang menerima kesaksian tersebut seperti meninggal. Hal itu berbeda dengan kefasikan, karena menghasilkan tuduhan pada saat kesaksian.

Pasal: Tidak diterima kesaksian orang bisu dalam keadaan apa pun

Hal ini ditetapkan oleh Ahmad.

Ahmad berkata, "Tidak dibolehkan kesaksian orang yang bisu." Lalu dikatakan kepadanya, "Seandainya dia menulis kesaksian tersebut?" Ahmad menjawab, "Aku tidak tahu."

Pendapat ini juga merupakan pendapat ahli ra`yi.

Sementara itu, Malik, Asy-Syafi'i, dan Ibnu Al Mundzir berpendapat bahwa kesaksiannya diterima bila isyaratnya dapat dipahami, karena isyarat tersebut menempati posisi bicaranya dalam berbagai hukumnya, baik thalaknya, nikahnya, zhiharnya, maupun pembudakannya, maka begitu pula dengan kesaksiannya.

Ibnu Al Mundzir berdalil bahwa ketika Nabi ﷺ menunaikan shalat dalam keadaan duduk, beliau memberikan isyarat kepada para sahabat yang shalat dalam keadaan berdiri untuk duduk juga, maka para sahabat pun duduk.[178]

Dalil kami dalam masalah ini adalah: kesaksian tersebut (orang yang bisu) merupakan kesaksian dengan isyarat, maka kesaksiannya tidak diterima seperti isyarat yang dilakukan orang yang dapat berbicara. Sementara itu, kesaksian yang dijadikan acuan adalah yang ada suatu keyakinan di dalamnya, maka tidak cukup dengan memberikan isyarat

---

[178] Takhrijnya telah disebutkan (no. 247, 12).

orang yang dapat berbicara, yang tidak menghasilkan suatu keyakinan, akan tetapi cukup melakukan isyarat dalam berbagai hukum yang khusus karena darurat, sementara dalam hal ini tidak adanya sesuatu yang darurat. Oleh karena itu, dia (orang yang bisu) tidak boleh menjadi hakim, karena seorang hakim tidak dapat menetapkan hukumnya apabila mendapati hukumnya dengan tulisannya di bawah capnya, dan dia tidak menyebutkan hukumnya (keputusannya), sementara seorang saksi tidak bersaksi dengan melihat tulisannya, karena dia tidak memberi hukuman dengan tulisan orang lain lebih utama.

Berkenaan dengan yang dijadikan dalil oleh Ibnu Al Mundzir, tidaklah sah, karena Nabi ﷺ mampu berbicara dan melakukan isyarat tersebut dalam shalat, dan seandainya orang yang dapat berbicara bersaksi dengan menunjuk dan memberikan isyarat, maka kesaksiannya tidak sah menurut ijma. Dengan demikian, kesaksian berbeda dengan hukum-hukum lainnya.

1896. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak dibolehkan kesaksian kedua orang tua serta garis keturunan ke atasnya (nenek dan seterusnya) untuk seorang anak serta kepada garis keturunan ke bawahnya (cucu dan seterusnya). Tidak pula kesaksian seorang anak serta garis keturunan ke bawah (cucu dan seterusnya) untuk kedua orang tuanya serta garis keturunan ke atas."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: kesaksian orang tua untuk anaknya tidak dapat diterima, dan tidak pula untuk putra anaknya (cucunya), dan seterusnya ke bawah, baik anak laki-laki maupun anak perempuan. Tidak diterima pula kesaksian seorang anak untuk ayahnya, ibunya, kakeknya, dan neneknya, baik dari arah ayahnya maupun

ibunya, dan seterusnya ke atas, baik berkenaan dengan ayah dan ibu maupun ayah keduanya (kakeknya si anak) dan nenek keduanya.

Pendapat ini juga dikatakan oleh Syuraih, Al Hasan, Asy-Sya'bi, An-Nakha`i, Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Ubaid, dan ahli ra`yi.

Diriwayatkan dari Ahmad riwayat kedua, bahwa diterima kesaksian seorang anak untuk ayahnya, sementara tidak diterima kesaksian seorang ayah untuknya (anaknya), karena harta anak berada dalam hukum harta ayah; dia berhak menguasainya apabila dia berkehendak, maka kesaksiannya (sang ayah) untuk si anak seperti untuk dirinya sendiri, atau kesaksian itu menarik datangnya manfaat untuk dirinya sendiri.

Nabi ﷺ bersabda, *"Kamu dan hartamu adalah milik ayahmu."*[179]

Beliau juga bersabda, *"Sesungguhnya sebaik-baik makanan adalah segala sesuatu yang dimakan oleh lelaki dari jerih payahnya, dan sesungguhnya anak-anak kalian termasuk jerih payah kalian, maka makanlah dari harta mereka."*[180]

Ketentuan ini tidak ada dalam kesaksian seorang anak untuk ayahnya.

Diriwayatkan pula darinya riwayat ketiga, bahwa kesaksian masing-masing dari keduanya untuk yang lainnya dapat diterima, yang dalam perkara tersebut tidak ada sebuah tuduhan, seperti dalam urusan nikah, thalak, *qishash,* dan harta, apabila dia tidak membutuhkannya; karena masing-masing dari keduanya tidak memanfaatkan apa pun atas apa yang ditetapkannya bagi yang lainnya dari perkara tersebut, maka tidak ada tuduhan (kecurigaan) di dalamnya.

---

179 Takhrijnya telah disebutkan (no. 8, 273).
180 Takhrijnya telah disebutkan (no. 8, 263).

Diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab ﷺ, bahwa kesaksian setiap keduanya bagi yang lain dapat diterima.

Pendapat ini juga diriwayatkan dari Syuraih.[181]

Pendapat ini dianut pula oleh Umar bin Abdul Aziz, Abu Tsaur, Al Muzani, Daud, Ishaq, dan Ibnu Al Mundzir.

Pendapat itu berlandaskan pada umumnya ayat tersebut, dan karena dia adil sehingga kesaksiannya dapat diterima dalam urusan selain urusan ini, seperti orang *ajnabi* (tidak ada hubungan darah).

Dalil kami dalam masalah ini adalah: riwayat Az-Zuhri dari Urwah, dari Aisyah, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda,

لاَ تَجُوْزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلاَ خَائِنَةٍ وَلاَ ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيْهِ وَلاَ ظَنِيْنٍ فِي قَرَابَةٍ وَلاَ وَلاَءٍ

"Tidak diterima kesaksian seorang lelaki pengkhianat dan wanita pengkhianat, tidak pula kesaksikan orang yang memiliki kedengkian kepada saudaranya, dan tidak pula yang dituduh dalam kekerabatan dan wala (perbudakan)."

Azh-zhannin adalah yang dituduh, dan seorang ayah menuduh anaknya karena harta anaknya seperti hartanya sendiri, sebagaimana telah kami paparkan. Juga karena antara keduanya saling berkaitan (satu sama lain), maka seolah-olah dia (sang ayah) bersaksi untuk dirinya sendiri.

Oleh karena itu, Rasulullah ﷺ bersabda,

---

181 HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (pembahasan: Kesaksian, bab: Kesaksian seseorang untuk saudaranya, 8/344).

فَاطِمَةُ بِضْعَةٌ مِنِّي يُرِيبُنِي مَا رَابَهَا

"Fathimah adalah bagian dariku, apa yang mencemaskannya juga mencemaskanku."

Tuduhan kepada sang ayah dalam kesaksian untuk anaknya sama seperti tuduhan seorang musuh atas musuhnya dalam kesaksian, dan khabar ini lebih khusus daripada ayat-ayat tersebut, maka dikhususkan olehnya.

Pasal: Kesaksian (memberatkan) salah satu dari keduanya atas yang lainnya

Dalam kasus tersebut, kesaksiannya dapat diterima.

Pendapat tersebut berlandaskan pada firman Allah ﷻ berikut ini:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴿١٣٥﴾

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu." (Qs. An-Nisaa` [4]: 135)

Dalam ayat ini Allah memerintahkan untuk memberikan kesaksian atas mereka. Jika kesaksian tersebut tidak diterima, maka Allah tidak akan memerintahkan untuk melakukan itu. Kesaksian ditolak ketika ada dugaan ingin mendapatkan suatu manfaat, sementara kesaksian (memberatkan tidak bertujuan mendapat keuntungan), maka kesaksian tersebut wajib diterima, seperti kesaksian orang *ajnabi,*

bahkan lebih baik dari itu. Ketika kesaksian salah seorang dari keduanya untuk lainnya ditolak karena ada dugaan ingin mendapatkan suatu manfaat untuk dirinya sendiri, maka pengakuannya atas kesaksian tersebut dapat diterima.

Al Qadhi menceritakan riwayat lain dalam *Al Mujarrad*, "Kesaksian salah seorang dari keduanya atas yang lain tidak dapat diterima; karena memberikan kesaksian baginya (menguntungkan) tidak diterima, maka kesaksian (memberatkan) atas dirinya tidak dibolehkan, seperti orang yang fasik."

Sementara itu, sebagian penganut madzhab Asy-Syafi'iyyah berpendapat, "Tidak diterima kesaksian seorang anak terhadap ayahnya dalam *qishash,* dan dia tidak dikenakan *had* karena tuduhan *qadzaf*-nya, maka hal itu tidak mewajibkannya."

Pendapat madzhab (kami) adalah madzhab yang pertama; sebagaimana telah kami paparkan, karena salah seorang dari keduanya (ayah atau anak) mendapatkan tuduhan dalam memberikan kesaksian untuk yang lain atau atas yang lain, maka kesaksiannya atas yang lain lebih mengena untuk dipercayai, seperti pengakuannya atas dirinya sendiri.

Pasal: Apabila dua orang (anak) bersaksi dengan thalak ibu keduanya, atau tuduhan berzina suaminya untuk dirinya

Dalam kasus tersebut, kesaksian keduanya diterima, karena hak ibu keduanya tidak bertambah dengan hal tersebut, baik yang dipersaksikan itu ayah keduanya maupun seorang *ajnabi.* Sementara itu, memperbanyak harta warisan tidak mencegah penerimaan kesaksian; berlandaskan pada penerimaan kesaksian pewaris untuk yang diwarisinya.

Pasal: Kesaksian seorang lelaki untuk anaknya dari sepersusuan dibolehkan, begitu pula kesaksian untuk ayahnya dari sepersusuan

Begitu juga semua kerabat yang berasal dari sepersusuan; karena dia tidak memiliki garis nasab di antara keduanya, dia diwajibkan untuk memberi nafkah, menyambung silaturahmi, dan pembebasan (budak) salah seorang dari keduanya atas yang lainnya, dan membentangkan hartanya, berbeda dengan kekerabatan dari arah nasab.

1897. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak diterima kesaksian seorang majikan untuk budaknya, tidak pula seorang budak untuk majikannya."

Kesaksian seorang majikan untuk budaknya tidak dapat diterima, karena harta si hamba adalah juga milik si majikan, maka kesaksian majikan untuk si budak merupakan kesaksian untuk dirinya sendiri.

Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالُهُ فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعِ

"Barangsiapa menjual seorang budak, sementara dia memiliki harta, maka hartanya milik si penjual, kecuali sang pembeli memberikan pensyaratan."[182]

Sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam hal ini. Tidak diterima pula kesaksiannya (sang majikan)

---

182 Takhrijnya telah disebutkan (no. 6, 21).

untuknya dengan suatu pernikahan dan tidak pula untuk budak wanitanya dengan penthalakan, karena dalam penthalakan budak wanitanya adalah membebaskannya (budak wanita tersebut) untuk dirinya, dan membolehkan sebagiannya untuk dirinya. Sementara (kesaksiannya) dalam pernikahan si budak terdapat manfaat baginya, dan manfaat harta seseorang bermanfaat juga baginya. Di sisi lain, tidak diterima kesaksian seorang budak bagi majikannya, karena dia berkuasa terhadap harta tuannya, memanfaatkannya dan membelanjakannya, bahkan dia tidak dipotong tangan apabila mencuri hartanya. Oleh karena itu, kesaksiannya bagi majikannya tidak dapat diterima, seperti seorang anak dengan ayahnya.

1898. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak diterima kesaksian seorang suami bagi istrinya, dan kesaksian seorang istri bagi suaminya."

Pendapat ini dikatakan oleh Asy-Sya'bi, An-Nakha`i, Malik, Ishaq, dan Abu Hanifah.

Sementara itu, Syuraih, Al Hasan, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur berpendapat, "Kesaksian masing-masing mereka bagi yang lainnya dibolehkan, karena dia (pernikahan) merupakan akad atas suatu manfaat, maka penerimaan kesaksiannya tidak dapat dilarang seperti halnya akad sewa-menyewa."

Ahmad juga memiliki riwayat lain yang sesuai dengan pendapat mereka.

Ats-Tsauri dan Ibnu Abi Laila berpendapat bahwa kesaksian seorang suami bagi istrinya dibolehkan, karena tidak ada dugaan berkenaan dengan haknya. Namun kesaksian seorang istri bagi suami tidak dapat diterima, karena kemudahannya dan penambahan hak

nafkahnya dapat dihasilkan dengan kesaksiannya bagi suami dalam urusan harta, dan dia dicurigai karena hal tersebut.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: masing-masing dari keduanya saling mewarisi tanpa adanya *hajab* (penghalang), dan biasanya hartanya semakin meluas, maka kesaksiannya untuknya tidak dapat diterima, seperti seorang anak dengan ayahnya; dan karena kemudahan seorang lelaki menambah nafkah istrinya, sementara kemudahan istri menambah nilai sebagiannya yang dimiliki untuk suaminya. Oleh karena itu, kesaksiannya tidak dapat diterima seperti kesaksiannya untuk dirinya sendiri. Ini membenarkan bahwa harta masing-masing dari keduanya diikutkan kepada yang lain.

Allah ﷻ berfirman,

"Dan hendaknya kamu tetap di rumahmu." (Qs. Al Ahzaab [33]: 33)

لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ ﴿٥٣﴾

"Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi." (Qs. Al Ahzaab [33]: 53)

Dalam ayat tersebut Allah meng-*idhafah*-kan rumah-rumah kepada mereka (istri-istri beliau), dan terkadang meng-*idhafah*-kannya kepada beliau.

Allah ﷻ berfirman,

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ ﴿١﴾

"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1)

Seseorang berkata kepada Umar, "Sesungguhnya budakku telah mencuri cermin istriku." Umar lalu berkata, "Tidak ada ketentuan potong tangan terhadap hambasahaya kalian yang mencuri harta kalian."[183]

Hal tersebut berbeda dengan akad sewa-menyewa dari berbagai *wajah* ini, seluruhnya.

1899. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kesaksian seorang saudara untuk saudaranya dibolehkan."

Ibnu Al Mundzir berpendapat, "Para ulama telah sepakat bahwa kesaksian seseorang untuk saudaranya dibolehkan."[184]

Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Az-Zubair.[185]

Pendapat ini juga dikatakan oleh Syuraih, Umar bin Abdul Aziz, Asy-Sya'bi, An-Nakha`i, Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Ishaq, Abu Tsaur, dan ahli ra`yi.

Diceritakan dari Ibnu Al Mundzir, dari Ats-Tsauri, bahwa kesaksian orang yang memiliki hubungan darah tidak dapat diterima.

Sementara itu, diriwayatkan dari Malik bahwa kesaksian seseorang untuk saudaranya tidak dapat diterima apabila dia memutuskan hubungan silaturahim dengannya, karena dia menjadi orang yang mendapat tuduhan (patut dicurigai) berkenaan dengan haknya.

---

183 Takhrijnya telah disebutkan (no. 56, 1589).
184 Lih. *Al Ijma* karya Ibnu Al Mundzir (no. 65).
185 HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (no. 8, 343).

Ibnu Al Mundzir berkata, "Malik berpendapat bahwa kesaksian seseorang untuk saudaranya dalam urusan nasab tidak dapat diterima, sementara dalam berbagai hak kesaksiannya dapat diterima."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: umumnya ayat-ayat tadi, karena dia adil tanpa tertuduh, maka kesaksian seseorang untuk saudaranya dapat diterima, seperti orang *ajnabi* (tidak memiliki hubungan darah), dan tidak dibenarkan pengqiyasan terhadap seorang ayah dan anak; karena di antara keduanya memiliki kesatuan dan kekerabatan yang kuat, berbeda dengan hubungan persaudaraan.

Pasal: Kesaksian seorang paman (dari ayah) dan anaknya, serta seorang paman (dari ibu) dan anaknya, serta kesaksian seluruh kerabatnya lebih utama untuk dibolehkan

Apabila kesaksian seorang saudara dibolehkan, meskipun kerabatnya, maka kesaksian orang yang lebih jauh darinya, dengan jalur yang lebih utama.

Pasal: Kesaksian seorang teman untuk temannya

Menurut mayoritas ulama, kecuali Malik, "Kesaksian seorang teman untuk temannya dapat diterima."

Malik berpendapat, "Kesaksian seorang teman akan meringankan, karena dia akan menarik manfaat untuk dirinya sendiri, maka dia menjadi orang yang diduga, sehingga kesaksiannya tidak dapat diterima, seperti kesaksian seseorang terhadap musuhnya."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: berbagai dalil kesaksian secara umum, dan apa yang dia katakan batal dengan kesaksian seorang yang memiliki piutang untuk orang yang berutang sebelum *hajr*, meskipun barangkali dia menunaikan utangnya darinya, maka menarik

manfaat kepada dirinya sendiri lebih besar dari apa yang diharapkan di sini antara dua orang sahabat. Adapun permusuhan, maka sebab-sebabnya terbatas, dan dalam kesaksian atasnya terdapat penawar kemarahannya darinya, maka dia berbeda dengan pertemanan.

1900. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kesaksian seorang budak dibolehkan dalam hal apa pun, kecuali berkaitan *hudud*. Kesaksian seorang budak wanita juga dibolehkan, sebagaimana kesaksian seorang wanita pada umumnya dibolehkan."

Pasal: Diterimanya kesaksian seorang budak dalam urusan-urusan selain *hudud* dan *qishash*

Kesaksian tersebut diterima.

Pendapat tersebut diriwayatkan dari Ali dan Anas, Anas berkata, "Sejauh yang aku ketahui, tidak ada seorang pun yang menolak kesaksian seorang budak."

Pendapat ini juga dianut oleh Urwah, Syuraih, Iyas, Ibnu Sirin, Al Batti, Abu Tsaur, Daud, dan Ibnu Al Mundzir.

Sementara itu, Atha, Mujahid, Al Hasan, Malik, Al Auza`i, Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan Abu Ubaid berpendapat bahwa kesaksiannya tidak dapat diterima, karena dia bukan orang yang memiliki akhlak (*muru'ah*), dan kesaksian tersebut juga terbangun di atas kesempurnaan yang tidak terbagi-bagi, yang seorang tidak masuk dalam permasalahan tersebut seperti urusan warisan.

Namun Asy-Sya'bi, An-Nakha`i, dan Al Hakam berpendapat bahwa kesaksiannya dapat diterima dalam urusan-urusan kecil.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: keumuman ayat-ayat yang membahas kesaksian, dan dia (budak) masuk dalam permasalahan tersebut, karena dia termasuk kaum pria kita dan orang yang adil, hingga riwayatnya, dan khabar-khabar agama yang dibawanya dapat diterima.

Uqbah bin Al Harits meriwayatkan, dia berkata: Aku menikahi Ummu Yahya binti Abu Ihab, lalu datanglah seorang budak hitam, dia berkata, "Aku telah menyusui kalian berdua." Aku pun menuturkan peristiwa tersebut kepada Rasulullah ﷺ, lalu beliau bersabda, *"(Mau) bagaimana (lagi), sementara dia (budak wanita hitam itu) telah mengaku seperti itu?"* Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[186]

Dalam riwayat Abu Daud disebutkan: Aku berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya dia seorang pendusta." Beliau bersabda, *"Tahukah kamu, sementara dia telah mengatakan apa yang dia katakan, tinggalkan dia darimu."*

Disamping itu, dia (budak) orang yang adil, yang tidak tertuduh, maka kesaksiannya dapat diterima, seperti orang merdeka.

Kami juga tidak menerima pendapat yang mengatakan bahwa dia bukan orang yang tidak memiliki akhlak (*muru'ah*), karena dia (budak) seperti orang yang merdeka, yang terbagi kepada dua bagian; yaitu pada orang-orang yang memiliki *muru'ah* dan orang-orang yang tidak memiliki *muru`ah*, yang terkadang di antara mereka berasal dari para amir, ulama, orang shalih, dan orang-orang bertakwa.

---

[186] Takhrijnya telah disebutkan (no. 1885, 14).

Iyas bin Muawiyah ditanya tentang kesaksian seorang hamba, lalu dia menjawab, "Aku menolak kesaksian Abdul Aziz bin Shuhaib[187]."

Namun di antara mereka (para budak) terdapat Ziyad bin Abi Ayasy, salah seorang ulama zuhud, Umar bin Abdul Aziz mengangkat derajatnya dan memuliakannya.

Di antara mereka juga ada Ikrimah *maula* Ibnu Abbas, salah seorang ulama *tsiqah*, dan banyak para ulama mawali yang dulunya merupakan seorang budak atau anak budak, yang tidak terjadi pada mereka dengan pembebasan kecuali kebebasan (kemerdekaan), sementara kemerdekaan tidak merubah sebuah tabiat dan tidak memperbarui suatu pengetahuan, baik agama maupun *muru`ah*, dan tidak diterima kesaksian mereka kecuali orang yang memiliki *muru`ah*.

Adapun pengqiyasan kesaksian dengan warisan tidaklah *shahih*, karena warisan adalah peninggalan harta dan hak-haknya untuk ahli waris, sementara seorang budak tidak dimungkinkan untuk adanya peninggalan, karena apa yang menjadi miliknya dimiliki oleh majikannya, maka tidak mungkin untuk digantikan dalam hal tersebut. Disamping itu, warisan menuntut kepemilikan, sementara seorang budak tidak memiliki.

Sebuah kesaksian terbangun di atas sebuah keadilan, yang juga merupakan acuan sebuah kepercayaan dan kejujuran, sementara kepercayaan dapat dihasilkan dari sebuah perkataan (pendapat) dan seorang budak berhak untuk hal tersebut. Oleh karena itu, wajib untuk menerima kesaksiannya.

---

187 Abdul Aziz bin Shuhaib: Al Bunani, *maula* mereka yang berasal dari Bashrah. Dia orang yang buta. Dia perawi yang *tsiqah*. Dia wafat pada tahun 130 Hijriyah.

Lih. *Tahdzib At-Tahdzib* (6/341, 342).

Pasal: Kesaksian (budak) tidak dapat diterima dalam urusan *hudud*, sementara dalam urusan *qishash* terdapat dua kemungkinan

Kemungkinan pertama: Kesaksiannya dalam urusan tersebut dapat diterima, karena *qishash* merupakan hak antar sesama manusia, tidak dibenarkan menarik pengakuan hal tersebut, maka hal itu serupa dengan urusan harta.

Kemungkinan kedua: Kesaksiannya tidak dapat diterima, karena *qishash* merupakan hukuman badan yang dapat dibela (dicegah) dengan sesuatu yang masih samar, maka hal itu serupa dengan *hudud.*

Asy-Syarif dan Abu Al Khaththab memaparkan bahwa dalam permasalahan *uqubat* (hukuman) semuanya, baik *hudud* maupun *qishash,* terdapat dua riwayat:

Pertama: Kesaksiannya diterima, sebagaimana telah kami sebutkan. Disamping itu, karena dia orang yang adil, maka kesaksiannya dapat diterima dalam urusan tersebut sebagaimana orang yang merdeka.

Kedua: Kesaksiannya tidak dapat diterima. Itu merupakan zhahir madzhab, karena ada perselisihan dalam penerimaan kesaksiannya, yang merupakan kekurangan dan sesuatu yang samar, maka kesaksiannya tidak dapat diterima dalam urusan-urusan yang dapat dicegah (dibela) dengan sesuatu yang syubhat. Selain itu, seorang budak juga orang yang kurang dalam keadaan, sehingga kesaksiannya dalam urusan *had* dan *qishash* tidak dapat diterima sebagaimana seorang wanita.

Pasal: Diterimanya kesaksian seorang budak wanita sebagaimana diterimanya kesaksian seorang wanita merdeka dalam urusan tersebut

Itu karena kesaksian kaum wanita dalam urusan *hudud* dan *qishash* tidak dapat diterima, akan tetapi diterima dalam urusan harta dan serupanya. Disamping itu, kedudukan budak wanita sama seperti wanita merdeka dalam urusan-urusan selain dua urusan tersebut (hudud dan *qishash*), maka dia (budak wanita) sama dengan mereka dalam kesaksian. Hal ini telah ditunjukkan dalam hadits Uqbah bin Al Harits.

Pasal: *Hukum mukatab* (seorang budak berjanji membayar sejumlah harta kepada majikannya sebagai pengganti kebebasannya), *al mudabbar* (seorang budak yang dikatakan kepadanya oleh majikannya, "kamu bebas setelah meninggalnya diriku."), dan *ummu walad*, dan dibebaskan sebagiannya (*al mu'taq ba'dhuhu*)

Namun telah diriwayatkan dari Umar ﷺ, dia berpendapat, "Kesaksian seorang mukatib tidak dapat diterima."

Pendapat ini juga diamini oleh Atha, Asy-Sya'bi, dan An-Nakha`i.

Sedangkan bagi kami adalah sebagaimana yang telah kami paparkan dalam permasalahan budak. Apabila hukum tersebut telah ditetapkan bagi seorang budak, maka mereka lebih utama, karena mereka semua lebih sempurna daripada seorang budak, karena adanya sebab-sebab kemerdekaan pada mereka.

1901. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kesaksian seorang anak yang berzina dibolehkan dalam urusan zina dan lainnya."

Ini pendapat mayoritas ulama, diantaranya Atha, Al Hasan, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Asy-Sya'i'i, Ishaq, Abu Ubaid, serta Abu Hanifah dan murid-muridnya.

Namun Malik dan Al-Laits berpendapat, "Kesaksiannya tidak dapat diterima dalam urusan zina saja, karena dia orang yang tertuduh, sebab biasanya orang yang telah melakukan sesuatu yang buruk akan suka bila ada orang yang melakukan keburukan itu."

Diceritakan dari Utsman, dia berkata, "Seorang wanita pezina menginginkan kaum wanita semuanya adalah pezina."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: keumuman ayat-ayat (kesaksian). Dia juga orang yang adil, yang kesaksiannya dapat diterima dalam urusan-urusan selain perzinaan, maka kesaksiannya dapat diterima pula dalam urusan zina seperti yang lainnya. Sementara itu, orang yang diterima kesaksiannya dalam urusan pembunuhan, maka kesaksiannya dalam urusan zina juga dapat diterima seperti anak orang yang benar (tidak berzina).

Disamping itu, Ibnu Al Mundzir berpendapat, "*Hujjah* oleh mereka keliru dalam berbagai arah; salah satunya bahwa anak yang berzina tidak melakukan sesuatu yang buruk."

Kedua: Aku tidak mengetahui bahwa apa yang disebutkan dari Utsman adalah riwayat yang *shahih* darinya, bahkan riwayat tersebut lebih mendekati tidak *shahih* disebutkan darinya, sementara Utsman tidak boleh mengucapkan sebuah perkataan *zhan* (dugaan) menggunakan *dhamir* wanita yang dia tidak pernah mendengar penyebutannya.

Ketiga: Orang yang berzina apabila bertobat, maka kesaksiannya dapat diterima, dan dia merupakan orang yang berbuat keburukan. Jadi apabila kesaksiannya dapat diterima bersamaan dengan apa yang telah mereka paparkan, maka yang lainnya lebih utama, karena dia tidak

boleh memberikan kewajiban bebannya pada anaknnya lebih dari apa yang diwajibkan padanya, dan hukum tidak boleh menularkannya pada yang lain tanpa ada ketetapan di dalamnya.

Bersamaan dengan itu bahwa anaknya tidak diwajibkan sedikit pun beban dari dosanya (pezina), sebagaimana firman Allah ﷻ,

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

"Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain." (Qs. Al Israa` [17]: 15).

Itu karena seorang anak yang berzina tidak melakukan apa pun yang mewajibkannya mendapat ketentuan hukum.

1902. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Apabila seorang pezina bertobat, maka kesaksiannya diterima."

Apabila orang yang memberikan tuduhan tersebut seorang suami, lalu dia membenarkan tuduhannya dengan sebuah bukti atau *li'an*, atau apabila yang menuduh seorang *ajnabi* (asing) lalu dia membenarkan tuduhannya dengan suatu bukti atau dengan pengakuan yang dituduh, maka dia (yang menuduh tersebut) tidak mendapat label seorang fasik, tidak pula mendapat *had*, dan tidak pula penolakan kesaksian. Namun apabila dia tidak membenarkan tuduhannya dengan salah satu dari itu, maka karena tuduhan tersebut dia dikenakan *had*, dihukumi orang yang fasik, dan kesaksiannya ditolak, sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berzina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik." (Qs. An-Nuur [24]: 4)

Seandainya dia bertobat, maka ketentuan *had* yang ada padanya tidak gugur, sementara lebel kefasikan tetap dia sandang, tanpa adanya perbedaan pendapat. Adapun kesaksiannya menurut kami dapat diterima.

Pendapat tersebut diriwayatkan dari Umar, Abu Darda, dan Ibnu Abbas.[188]

Pendapat ini juga dianut oleh Atha, Thawus, Mujahid, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Abdullah bin Utbah, Ja'far bin Abi Tsabit, Abu Az-Zinad, Malik, Asy-Syafi'i, Al Batti, Ishaq, Abu Ubaid, dan Ibnu Al Mundzir.

Pendapat ini juga disebutkan oleh Ibnu Abdurrahman dari Yahya bin Sa'id dan Rabi'ah.

Sementara itu, Syuraih, Al Hasan, An-Nakha`i, Sa'id bin Jubair, Ats-Tsauri, dan ahli ra`yi berpendapat bahwa kesaksiannya tidak dapat diterima apabila dia telah didera, meskipun dia bertobat.

Abu Hanifah berpendapat bahwa kesaksiannya tidak ditolak sebelum dilakukan hukum dera, meskipun dia belum bertobat.

---

[188] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/152-154).

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berzina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik." (Qs. An-Nuur [24]: 4)

Seandainya dia bertobat, maka ketentuan *had* yang ada padanya tidak gugur, sementara lebel kefasikan tetap dia sandang, tanpa adanya perbedaan pendapat. Adapun kesaksiannya menurut kami dapat diterima.

Pendapat tersebut diriwayatkan dari Umar, Abu Darda, dan Ibnu Abbas.[188]

Pendapat ini juga dianut oleh Atha, Thawus, Mujahid, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Abdullah bin Utbah, Ja'far bin Abi Tsabit, Abu Az-Zinad, Malik, Asy-Syafi'i, Al Batti, Ishaq, Abu Ubaid, dan Ibnu Al Mundzir.

Pendapat ini juga disebutkan oleh Ibnu Abdurrahman dari Yahya bin Sa'id dan Rabi'ah.

Sementara itu, Syuraih, Al Hasan, An-Nakha`i, Sa'id bin Jubair, Ats-Tsauri, dan ahli ra`yi berpendapat bahwa kesaksiannya tidak dapat diterima apabila dia telah didera, meskipun dia bertobat.

Abu Hanifah berpendapat bahwa kesaksiannya tidak ditolak sebelum dilakukan hukum dera, meskipun dia belum bertobat.

---

[188] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/152-154).

Jadi, ada 2 perbedaan pendapat:

Pertama: Kesaksiannya gugur karena melakukan penuduhan apabila dia tidak memberikan pembenaran tuduhan tersebut (dengan bukti atau lainnya). Sementara itu, menurut Abu Hanifah dan Malik, kesaksiannya tidak gugur kecuali dengan penderaan.

Kedua: Kesaksiannya dapat diterima, bila dia bertobat, meskipun dia telah mendapatkan hukuman dera. Sedangkan menurut Abu Hanifah, kesaksiannya tidak dapat diterima. Ketentuan tersebut berkaitan dengan firman Allah ﷻ, "*Dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya.*"

Ibnu Majah meriwayatkan dari Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "Tidak dibolehkan kesaksian seorang lelaki pengkhianat dan orang yang dikenakan hukum *had* dalam Islam."[189]

Sementara itu, dia berhujjah dalam pasal lainnya bahwa *qadzaf* (tuduhan) sebelum dilakukannya hukuman dera dibolehkan untuk mendatangkan seorang saksi (sebuah bukti) dan dengan itu dia tidak dikenakan lebel kefasikan.

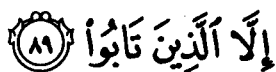
Dalil kami dalam masalah ini adalah: pasal pertama merupakan ijma ulama. Diriwayatkan dari Umar رضي الله عنه, bahwa dia pernah berkata kepada Abu Bakrah ketika bersaksi atas Al Mughirah bin Syu'bah, "Bertobatlah, maka aku akan menerima kesaksianmu." Tidak ada satu orang pun yang mengingkari hal tersebut, maka pendapat tersebut menjadi sebuah ijma.

Sa'id bin Al Musayyab berkata: Ada tiga orang lelaki yang bersaksi atas Al Mughirah, yaitu Abu Bakrah, Nafi bin Al Harits, dan Syibl bin Ma'bad. Sementara itu, Ziyad menarik diri, maka Umar

---

[189] Takhrijnya telah disebutkan (no. 31, 1890).

mendera ketiga orang tersebut, dia berkata kepada mereka, "Bertobatlah, maka kesaksian kalian akan (tetap) diterima." Dua orang dari mereka pun bertobat, maka kesaksiannya diterima oleh Umar. Sedangkan Abu Bakrah enggan untuk bertobat, maka kesaksiannya tidak diterima oleh Umar. Dia pernah bertobat dari dosanya, maka kesaksiannya dapat diterima. Zina lebih besar daripada menuduh seseorang berbuat zina. Demikian juga membunuh jiwa seseorang yang diharamkan oleh Allah. Apabila orang yang melakukannya bertobat, maka kesaksiannya dapat diterima, dan ini lebih utama.

Berkaitan dengan ayat tersebut, maka itu merupakan *hujjah* bagi kami, karena dalam ayat tersebut Allah mengecualikan orang-orang yang bertobat:

"Kecuali orang-orang yang bertobat." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 89).

Sementara itu, pengecualian dari suatu penafian adalah penetapan, maka takdirnya adalah "kecuali orang-orang yang bertobat" maka terimalah kesaksian mereka, dan mereka bukanlah orang-orang fasik. Apabila mereka mengatakan bahwa pengecualian tersebut kembali pada kalimat berikutnya dengan dalil bahwa dia tidak kembali pada hukum dera, maka kami katakan, "Bahkan dia kembali pada hukum dera juga," karena kalimat ini merupakan *ma'thuf* sebagiannya atas sebagian lain dengan huruf *wawu*, dan dia untuk jamak, yang menjadikan semua kalimat seperti satu kalimat, maka pengecualian tersebut kembali pada semuanya, kecuali ada sesuatu yang mencegahnya dari hal tersebut. Oleh karena itu ketika Nabi ﷺ bersabda, "*Tidak dibolehkan seorang lelaki mengimami seorang lelaki (lainnya) di dalam rumahnya, dan tidak boleh duduk di atas tempat*

kemuliaannya kecuali dengan seizinnya."[190] pengecualian dalam hadits tersebut kembali kepada dua kalimat sekaligus, karena pengecualian itu merubah yang sebelumnya, maka dia kembali kepada kalimat-kalimat yang *ma'thuf* sebagiannya atas sebagian lain dengan huruf *wawu*, seperti *syarth*. Apabila dikatakan "istrinya terthalak dan budaknya merdeka apabila dia tidak berdiri" maka syarat dalam kalimat ini kembali pada dua kalimat tersebut. Demikian pula pengecualian. Bahkan kembalinya pengecualian (*istitsna*`) pada penolakan kesaksian lebih utama, sebab penolakan kesaksian itulah yang diperintahkan di dalamnya, maka dia menjadi hukumnya. .Sementara pelabelan kefasikan keluar melalui tempat keluarnya *khabat* dan penjelasan alasan untuk menolak kesaksian, maka pengecualian kembali pada hukum yang dimaksud, itu lebih utama daripada mengembalikannya pada alasan. Sementara itu, hadits mereka *dha'if*, Al Hajjaj bin Artha`ah meriwayatkannya, dan dia merupakan periwayat yang *dha'if*. Ibnu Abdul Barr mengatakan bahwa dia tidak meriwayatkannya secara marfu, yang di dalamnya terdapat perawi yang dapat dijadikan acuan. Disamping itu, telah diriwayatkan dari selain jalurnya, namun di dalamnya tidak disebutkan tambahan ini, maka hal tersebut menunjukkan bahwa itu merupakan kekeliruannya, dan menunjukkan kesalahannya yang menerima kesaksian setiap orang yang terkena *had* dalam urusan selain urusan *qadzaf* (memberikan tuduhan) setelah tobatnya. Kemudian apabila ditetapkan keshaḥihannya, maka maksudnya adalah orang-orang yang belum bertobat, dengan landasan sebuah dalil, *"Setiap orang yang dikenakan hukum hudud adalah bertobat kecuali ini (qadzaf)."*

Adapun pasal kedua, dalil kami dalam hal tersebut adalah ayat (yang berkaitan dengannya), karena ada tiga ketentuan terhadap perbuatan menuduh wanita baik-baik berzina, yaitu diwajibkannya hukuman dera, penolakan kesaksian, dan kefasikan. Oleh karena itu,

---

[190] Takhrijnya telah disebutkan (no. 256/1).

penolakan kesaksian wajib ditetapkan dengan adanya tuduhan yang tidak memungkinkan bagi si penuduh untuk membenarkan tuduhannya tersebut, seperti hukum dera, karena tuduhan merupakan suatu maksiat, dan dosa yang diberlakukan ketentuan hukuman bagi si pelaku. Sementara kemaksiatan menetapkan adanya ketentuan wajib untuk menolak kesaksian, dan *had* merupakan kafarat dan pembersihan. Oleh karena itu, tidak boleh menangguhkan ketentuan penolakan kesaksian karena hal tersebut. Hukum dera dan penolakan kesaksian adalah dua ketentuan hukum bagi perbuatan *qadzaf*, maka keduanya dapat ditetapkan karena adanya perbuatan *qadzaf* tersebut. Sementara itu, meninggalkan pemenuhan salah satu dari dua ketentuan tersebut tidak mencegah penetapan yang lain.

Berkenaan dengan pendapat mereka yang mengatakan bahwa itu terjadi hanya karena hukum dera, tidaklah *shahih*, karena hukum dera merupakan hukuman *qadzaf* (tuduhan) yang sulit untuk dilakukan, yang ketentuannya tidak dapat dilakukan sebelum pemeriksaan adanya perbuatan *qadzaf* tersebut. Bagaimana mungkin dilakukan ketentuan *had* sebelum adanya pemeriksaan terkait sebab dilakukannya *had* tersebut. Ini adalah batil.

Pasal: Orang yang melakukan tuduhan (*qadzaf*) dalam pencelaan, maka kesaksian dan riwayatnya ditolak hingga dia bertobat

Seorang saksi perbuatan zina, apabila buktinya belum sempurna, maka riwayatnya dapat diterima, namun kesaksiannya tidak dapat diterima.

Namun diceritakan dari Asy-Syafi'i, bahwa kesaksiannya tidak dapat ditolak.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: Umar tidak menerima kesaksian Abu Bakrah, dan dia berkata kepadanya, "Bertobatlah, maka aku akan menerima kesaksianmu." Sementara riwayatnya dapat diterima. Kami tidak mengetahui adanya perselisihan bahwa riwayat Abu Bakrah diterima, meskipun Umar tetap menolak kesaksiannya.

1903. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tobatnya adalah mendustakan dirinya sendiri."

Zhahir perkataan Ahmad dan Al Kharqi menunjukkan bahwa tobatnya seorang *qadzif* adalah pendustaan dirinya sendiri, dengan berkata, "Apa yang telah aku katakan adalah dusta." Pendapat inilah yang ditetapkan oleh Asy-Syafi'i, dan dipilih oleh Al Ishthakhri dari para sahabatnya.

Ibnu Al Mundzir mengatakan bahwa di antara orang-orang yang berpendapat dengan pendapat ini adalah Sa'id bin Al Musayyab, Atha, Thawus, Asy-Sya'bi, Ishaq, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur; itu berlandaskan telah diriwayatkan oleh Az-Zuhri dari Sa'id bin Al Musayyab, dari Umar, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda tentang firman Allah,

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾

"Kecuali orang-orang yang bertobat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (Qs. An-Nuur [24]: 5)

Beliau bersabda,

تَوْبَتُهُ إِكْذَابُ نَفْسِهِ

"Tobatnya adalah mendustakan (apa yang telah dikatakan oleh) dirinya sendiri."

Selain itu, karena kehormatan orang yang dituduh ternoda oleh tuduhannya, maka mendustakan dirinya sendiri menghilangkan noda tersebut, maka tobat dilakukan dengan hal tersebut (mendustakan dirinya sendiri).

Al Qadhi menyebutkan bahwa *qadzaf* apabila itu merupakan sebuah cacian, maka cara tobatnya dengan melakukan pendustaan terhadap dirinya sendiri, namun apabila merupakan sebuah kesaksian maka tobatnya adalah dengan berkata, "Perbuatan *qadzaf* adalah haram dan batil, dan aku tidak akan kembali kepada apa yang aku katakan." Ini merupakan pendapat sebagian murid Asy-Syafi'i. Dia mengatakan bahwa itulah madzhab(nya kami), karena terkadang dia benar, maka tidak diperintahkan untuk mendustakan, sementara khabar dibawakan pada pengakuan dengan suatu kebatilan, karena itu merupakan bagian dari suatu pendustaan.

Hal yang lebih utama adalah: ketika dia mengetahui kebenaran dari dirinya sendiri atas apa yang telah dia tuduhkan, maka tobatnya adanya istighfar, mengakui kebatilan yang dia katakan dan mengharamkannya, lalu bertekad untuk tidak kembali pada perbuatan sepertinya. Namun apabila tidak mengetahui kebenaran dirinya sendiri, maka tobatnya adalah dengan mendustakan dirinya sendiri, baik tuduhan itu terlontar karena suatu kesaksian maupun sebuah cacian; karena terkadang dia berdusta dalam memberikan kesaksian namun benar saat melakukan cercaan.

Allah ﷻ menyebut seorang *qadzif* (penuduh) sebagai seorang pendusta apabila tidak mendatangkan empat orang saksi, sebagaimana firman Allah ﷻ berikut ini:

لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ۚ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴿١٣﴾

"Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi atas berita bohong itu? Oleh karena mereka tidak mendatangkan saksi-saksi maka mereka itulah pada sisi Allah orang-orang yang dusta." (Qs. An-Nuur [24]: 13)

Jadi, pendustaan orang yang membenarkan dirinya sendiri kembali pada bahwa dia merupakan seorang pendusta dalam hukum Allah, meskipun pada hakikatnya dia benar dalam hal tersebut.

Pasal: Setiap dosa mewajibkan pelakunya untuk bertobat dari perbuatan tersebut

Allah berfirman,

وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ﴿١٣٦﴾

"Dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri, mereka ingat akan Allah, lalu

memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka dan siapa lagi yang dapat mengampuni dosa selain daripada Allah? Dan mereka tidak meneruskan perbuatan kejinya itu, sedang mereka mengetahui. Mereka itu balasannya ialah ampunan dari Tuhan mereka dan surga yang di dalamnya mengalir sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah sebaik-baik pahala orang-orang yang beramal." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 135-136),

وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾

"Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan dan menganiaya dirinya, kemudian dia mohon ampun kepada Allah, niscaya dia mendapati Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (Qs. An-Nisaa` [4]: 110).

Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ تَابَ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لاَ ذَنْبَ لَهُ

"Orang yang bertobat dari dosa-dosa seperti orang yang tidak memiliki dosa."[191]

Umar berkata ؓ, "Sisa umur seorang mukmin tidak memiliki nilai, yang di dalamnya dia mendapati apa yang telah dia lewati, dan menghidupkan di dalamnya apa yang telah dia tinggalkan, dan Allah menggantikan keburukannya dengan kebaikan."

Tobat terbagi dua bagian, yaitu tobat *batin* dan *hukmiyyah*.

---

[191] Takhrijnya telah disebutkan (no. 53/1163).

Tobat *batin* adalah tobat dari segala sesuatu yang terjadi antara dirinya dengan Allah ﷻ.

Apabila maksiat tersebut tidak mewajibkan suatu hak padanya dalam hukum, seperti mencium wanita asing, berduaan bersamanya, dan meminum minuman yang memabukan, maka tobatnya adalah dengan menyesal dan bertekad untuk tidak mengulanginya sama sekali.

Nabi ﷺ bersabda, *"Penyesalan adalah tobat."*[192]

Ada yang mengatakan bahwa *taubat nasuha* terdiri dari empat perkara:

1. Penyesalan dalam hati.
2. *Istighfar* dengan lisan.
3. Bertekad untuk tidak mengulangi.
4. Menjauhkan diri bergaul dengan keburukan.

Sementara itu, apabila maksiat tersebut mewajibkan suatu hak padanya, baik berkaitan hak kepada Allah maupun hak kepada sesama manusia, seperti enggan membayar zakat, maka tobatnya dari maksiat tersebut sebagaimana yang telah kami paparkan, yaitu meninggalkan kezhaliman sekuat mungkin, dengan menunaikan zakat dan mengembalikan apa yang telah dirampasnya. Namun Apabila dia tidak dapat melakukan itu, maka hendaknya dia berniat untuk mengembalikannya ketika dia mampu melakukannya.

Apabila dalam maksiat tersebut terdapat suatu hak badan, atau berkaitan dengan hak sesama manusia, seperti *qishash* dan *had qadzaf* (tuduhan berzina), maka disyaratkan dalam tobat menguatkan

---

192 HR. Ibnu Majah (pembahasan: Zuhud, 2/4252); Al Hakim dalam *Al Mustadrak* (4/243) dishahihkan oleh Adz-Dzahabi; Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/154); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (3568).
Sanadnya *shahih*.

(pengakuan) dirinya sendiri dan mengembalikannya bagi orang yang berhak.

Namun apabila maksiat tersebut berkaitan dengan hak kepada Allah ﷻ, seperti *had* zina dan meminum khamer, maka tobatnya juga dengan menyesali perbuatan tersebut, bertekad untuk tidak mengulanginya, dan tidak disyaratkan untuk mengakui perbuatan tersebut.

Apabila perbuatan (maksiat) tersebut tidak masyhur dilakukan oleh dirinya, maka lebih baik baginya untuk selalu menutup (aib) dirinya sendiri, dan bertobat hanya antara dirinya dengan Allah ﷻ, karena Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ أَتَى شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْقَاذُوْرَاتِ فَلْيَسْتَتِرْ بِسَتْرِ اللهِ تَعَالَى فَإِنَّهُ مَنْ أَبْدَى لَنَا صَفْحَتَهُ أَقِمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ

"Barangsiapa melakukan kotoran-kotoran (perbuatan maksiat) ini maka hendaknya menutup dirinya dengan pelindung dari Allah, namun barangsiapa membuka apa (aib) yang telah kami tutup maka kami tegakkan had atas dirinya."[193]

Sebagaimana seorang wanita Ghamidiyah ketika mengakui telah berzina di hadapan Rasulullah ﷺ, beliau tidak mengingkari hal tersebut padanya.[194] Sementara apabila maksiat tersebut masyhur dilakukan olehnya, maka Al Qadhi menyebutkan bahwa lebih baik dia mengakui hal tersebut, agar dikenakan hukum *had* padanya, karena apabila dia masyhur melakukan itu maka tidak ada faidahnya meninggalkan penegakkan hukum *had* yang berlaku padanya.

---

193 HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (2/825).
194 Takhrijnya telah disebutkan (no. 1551, 13).

Meninggalkan pengakuan itu lebih baik, karena Nabi ﷺ menawarkan kepada orang yang mengakui telah berbuat maksiat untuk menarik kembali pengakuannya, sebagaimana beliau pernah menawarkan Ma'iz dan orang yang mengakui telah melakukan pencurian di hadapan beliau, untuk menarik kembali pengakuannya, meskipun dia menyiarkannya dengan pengakuannya. Beliau juga memakruhkan pengakuan, hingga dikatakan bahwa ketika beliau memotong tangan seorang pencuri, maka seolah-olah beliau menempelkan butiran pasir pada wajah beliau.[195]

Sementara itu, tidak ada satu nash pun yang menyatakan bahwa beliau memerintahkan (orang yang berbuat maksiat) untuk mengakui. Tidak diperintahkan pula dalam Kitab dan Sunnah, serta tidak *shahih* adanya *qiyas* baginya, akan tetapi dalam syariat disebutkan nash yang menganjurkan untuk menutupinya, dan menawarkan orang yang mengakui untuk menarik kembali pengakuannya.

Beliau ﷺ pernah bersabda pada Hazzal (orang yang telah memerintahkan Ma'iz untuk mengakui perbuatannya di hadapan beliau), "Wahai Hazzal, seandainya kamu menutupi aibnya dengan pakaianmu, maka itu lebih baik bagimu."[196]

Di sisi lain, para sahabat Asy-Syafi'i berpendapat, "Tobat ini adalah pengakuannya agar diberlakukan hukum *had* padanya."

Ini tidak benar, sebagaimana kami paparkan, karena tobat hakikatnya dapat ditemukan tanpa adanya sebuah pengakuan, dan tobat menghilangkan apa yang telah dilakukan sebelumnya, sebagaimana disebutkan dalam berbagai khabar dan ditunjukkan oleh berbagai ayat

---

[195] HR. Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (3977/4168).
Sanadnya *dha'if*, karena kedha'ifan Abu Majid.
[196] Takhrijnya telah disebutkan (no. 119, 1562).

yang menyatakan bahwa ampunan dosa didapat dengan beristighfar dan meninggalkannya untuk selamanya.

Adapun perbuatan bid'ah, maka tobatnya dengan mengakui kebid'ahan tersebut dan kembali dari kebid'ahan itu, lalu berkeyakinan dengan akidah yang berlawanan dengan kebid'ahan tersebut.

Pasal: Secara *zhahir* perkataan Ahmad dan Al Kharqi menunjukkan bahwa shalihnya amalan tidak dijadikan sebagai acuan dalam penetapan hukum tobat yang berupa penerimaan kesaksian dan keabsahan perwaliannya dalam pernikahan

Ini merupakan salah satu pendapat Asy-Syafi'i, sementara dalam pendapat lainnya dia menyatakan bahwa shalihnya amal menjadi acuan, hanya saja apabila dosanya adalah memberi kesaksian zina, namun jumlah saksinya tidak sempurna, maka dia cukup tobat tanpa adanya acuan shalihnya amalannya. Adapun selain permasalahan tesebut, maka tidak cukup dengan bertobat hingga berlalu satu tahun darinya, sampai tampak tobatnya dalam permasalahan tersebut, dan jelas keshalihan perbuatannya.

Abu Al Khaththab menyebutkan ini sebuah riwayat dari Ahmad dalam hal ini, karena Allah ﷻ berfirman,

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٨٩﴾

"Kecuali orang-orang yang tobat, sesudah (kafir) itu dan mengadakan perbaikan. Karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 89)

Demikianlah nashnya, Allah melarang menerima kesaksian mereka, kemudian memberikan pengecualian bagi orang yang bertobat

dan melakukan perbaikan. Hal ini pernah dilakukan oleh Umar ﷺ kepada Shubaigh, dia memerintahkan untuk mengusirnya (mengasingkannya), namun ketika sampai padanya kabar tobatnya, dia memerintahkan agar dia tidak diajak bicara, kecuali setelah satu tahun.[197]

Dalil kami dalam masalah ini adalah: sabda beliau ﷺ,

التَّوْبَةُ تَجُبُّ مَا قَبْلَهَا

"Tobat menghapus segala dosa sebelumnya."[198]

Sabda beliau ﷺ,

التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لاَ ذَنْبَ لَهُ

"Orang yang bertobat dari dosa seperti orang yang tidak memiliki dosa."[199]

Selain itu, ampunan bisa didapat dengan hanya bertobat, begitupula hukum-hukum, sebagaimana tobat dari kesyirikan dengan masuk Islam, tidak membutuhkan suatu acuan segala sesuatu setelahnya (seperti memperbaiki diri), sementara dia (syirik) merupakan dosa yang paling besar. Jadi, bagaimana dengan dosa-dosa yang lebih kecil darinya, maka dia lebih utama.

---

[197] HR. Abu Daud dalam *Sunan* Ad-Daraquthni dalam *Al Muqaddimah* (1/hadits: 144) dan Ibnu Hajar dalam *Al Ishabah* (3/458).

[198] Disebutkan oleh Ibnu Katsir dalam *At-Tafsir* (3/596) dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (4/199, 204, 205) dengan redaksi, "Islam menghapus segala dosa sebelumnya, dan hijrah memotong dosa sebelumnya."

Sanadnya *shahih*.

Redaksi Ibnu Katsir yaitu: Islam memotong (menghapus) sebelumnya dan tobat menghilangkan segala (dosa) sebelumnya.

[199] Takhrijnya telah disebutkan (no. 52, 1163).

Berkaitan ayat tersebut, dapat ditafsirkan bahwa maksud memperbaiki (diri) adalah bertobat, sementara peng-*athaf*-annya atas ayat tersebut yaitu karena adanya perbedaan dua lafazh. Hal itu ditunjukkan oleh perkataan Umar kepada Abu Bakar, "Bertobatlah, maka aku akan menerima kesaksianmu." Dia tidak menjadikan perkara lain sebagai acuan. Disamping itu, siapa saja yang telah merampas lalu mengembalikan harta rampasannya, atau enggan membayar zakat lalu menunaikannya dan bertobat kepada Allah ﷻ, maka dia telah mencapai suatu perbaikan amal, dan diketahui dia telah meninggalkan perbuatan maksiat tersebut dengan menunaikan segala sesuatu yang diwajibkan terhadapnya. Seandainya dia tidak ingin bertobat, maka pasti dia tidak mau menunaikan apa yang ada di tangannya.

Selain itu, pensyaratan Umar yang mengharuskan adanya waktu satu tahun (bertobat) merupakan suatu ketetapan hukum yang tidak ada di dalam syariat. Sedangkan ketetapan hanya ditetapkan oleh sesuatu yang telah *tauqif.* Adapun yang dilakukan oleh Umar terhadap Shubaigh, dikarenakan Shubaigh telah bertobat dari kebid'ahan, dan tobatnya itu disebabkan oleh pemukulan dan pengusiran, yang barangkali dia memperlihatkan tobat sebagai penutup kebid'ahannya, berbeda dengan permasalahan kita.

Al Qadhi menyebutkan bahwa tobat seseorang dari bid'ah dapat dijadikan acuan (sandaran) apabila telah melalui satu tahun, sebagaimana hadits Shubaigh.

Ahmad meriwayatkannya dalam pembahasan *wara`*, dia berkata, "Salah satu ciri tobatnya (seseorang dari bid'ah) adalah menjauhi ahli bid'ah yang menjadi walinya, dan menjadikan orang yang memusuhi ahli bid'ah dari kalangan Ahlus-Sunnah sebagai wali."

Namun yang benar adalah, tobat seseorang dari bid'ah sama seperti yang lainnya, kecuali tobatnya karena perbuatan yang

menyerupai paksaan seperti tobatnya Shubaigh. Jadi, yang dijadikan acuan baginya adalah lamanya waktu, hingga dia menampakkan tobatnya karena ikhlas bukan karena paksaan.

Sementara itu, seorang hakim hendaknya berkata kepada orang yang melakukan kemaksiatan secara terang-terangan, "Bertobatlah, maka aku akan menerima kesaksianmu."

Malik berkata, "Aku tidak mengetahui ini."

Namun Asy-Syafi'i berkata, "Bagaimana dia tidak mengetahuinya, sementara Nabi ﷺ memerintahkan untuk bertobat, dan Umar telah mengutarakannya kepada Abu Bakrah."

1904. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Barangsiapa bersaksi dengan suatu kesaksian pada saat dia tidak adil, lalu kesaksian tersebut ditolak, maka kesaksian itu juga tidak diterima pada saat dia telah adil."

Apabila orang fasik bersaksi di hadapan hakim, lalu kesaksiannya ditolak karena kefasikannya, namun kemudian dia bertobat dan memperbaiki diri, lalu kembali mengangkat kesaksian tersebut, maka hakim tidak boleh menerima kesaksiannya.

Demikianlah perkataan Asy-Syafi'i dan ahli ra`yi.

Namun, Abu Tsaur, Al Muzani, dan Daud berpendapat, "Kesaksiannya dapat diterima."

Ibnu Al Mundzir berpendapat, "Hukuman (putusan) menunjukkan hal ini, karena kesaksian tersebut merupakan kesaksian orang yang adil, maka kesaksiannya dapat diterima, sebagaimana apabila dia bersaksi sementara dia orang kafir, lalu kesaksiannya ditolak, namun kemudian dia bersaksi dengan kesaksian tersebut setelah keislamannya."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: dia dicurigai (dituduh) dalam menunaikan kesaksian tersebut karena dia dianggap cacat dengan adanya penolakan kesaksiannya, dan kerendahan pun menyertainya karena kesaksiannya yang ditolak, yang disebabkan adanya kekurangan (cela) yang membuatnya cacat. Sementara perbaikan amalannya setelah itu menghilangkan cacat dan aibnya. Lalu dia diikuti oleh sebuah kecurigaan bahwa dia bermaksud memperlihatkan *adalah*-nya, dan mengulangi kesaksian agar dapat diterima, maka dia menghapus apa yang terjadi dengan menolak kesaksiannya. Karena kefasikan itu samar, maka untuk mengetahuinya dibutuhkan suatu penelitian dan ijtihad, maka dalam keadaan ini kami katakan bahwa kesaksian ditolak dengan ijtihad, maka tidak diterima dengan ijtihad; karena itu dapat mendatangkan kepada pembatalan ijtihad dengan ijtihad.

Dan berbeda apabila kesaksian orang kafir ditolak karena kekafirannya, atau kesaksian anak kecil karena masih kecil, atau karena seorang budak karena perbudakannya, kemudian si kafir memeluk Islam, si anak kecil mencapai usia baligh, si budak menjadi merdeka, lalu mereka mengulangi kesaksian mereka, maka kesaksian mereka tidak ditolak; karena kesaksiannya pertama kali tidak ditolak dengan suatu ijtihad, akan tetapi ditolak dengan sebuah keyakinan. Selain itu karena baligh dan merdeka bukanlah termasuk perbuatan si saksi, maka dugaan perbuatan keduanya agar kesaksiannya dapat diterima, sementara si kafir tidak menganggap kekufurannya merupakan suatu aib, dan dia tidak meninggalkan agamanya karena kesaksian yang telah ditolak atasnya.

Diriwayatkan dari An-Nakha`i, Az-Zuhri, Qatadah, Abu Az-Zinad, dan Malik, bahwa kesaksiannya juga ditolak berkaitan dengan orang yang telah masuk Islam dan baligh.

Diriwayatkan pula dari Ahmad satu riwayat lainnya, bahwa karena kesaksian tersebut merupakan kesaksian yang ditolak, maka tidak dapat diterima, seperti kesaksian orang yang fasik.

Kami telah memaparkan segala sesuatu yang menunjukkan perbedaan antara keduanya, lalu keduanya pun berbeda.

Diriwayatkan dari Ahmad dua pendapat berkenaan seorang budak, bahwa apabila kesaksiannya ditolak karena perbudakannya, kemudian dia bebas dari perbudakan tersebut, lalu dia mengulangi kesaksiannya, maka yang lebih utama adalah diterimanya kesaksian tersebut, karena kebebasan bukanlah dari perbuatannya, dan itu merupakan perkara yang terlihat (tampak) berbeda dengan kefasikan.

Pasal: Apabila seorang majikan bersaksi untuk mukatibnya, lalu kesaksiannya ditolak, atau pewaris bersaksi untuk ahli warisnya dengan sebuah luka sebelum sembuh, lalu kesaksiannya ditolak, kemudian budak *mukatib* itu bebas, dan luka itu pun sembuh, lalu mereka mengulangi kesaksian tersebut

Dalam kasus tersebut, ada dua pendapat:

Pertama: Kesaksiannya diterima; karena hilangnya penghalang bukanlah dari perbuatan mereka, maka dia sama dengan hilangnya sifat anak kecil karena baligh. Selain itu, penolakan kesaksian tersebut dikarenakan oleh suatu sebab, bukan karena suatu cacat yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, dia tidak dicurigai dalam tujuan menghilangkan cacat dengan mengulangi kesaksian tersebut, berbeda dengan kefasikan.

Kedua: Kesaksiannya tidak diterima; karena kesaksiannya ditolak dengan sebuah ijtihad, maka tidak boleh membatalkan kesaksiannya dengan ijtihadnya.

Pendapat pertama lebih mendekati benar, karena pada dasarnya diterima kesaksian orang yang adil selama tidak ada penghalang yang menghalangi, dan tidak sah mengqiyaskan kefasikan atas kesaksian yang ditolak, sebagaimana perbedaan yang telah kami paparkan di antara keduanya. Dikeluarkan atas semua ini setiap kesaksian yang ditolak, baik karena adanya sebuah dugaan maupun karena tidak adanya kelayakan. Apabila dia mengulanginya setelah hilangnya kecurigaan dan adanya kelayakan (untuk bersaksi), apakah dapat diterima?

1905. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Namun apabila dia tidak bersaksi dengan kesaksian tersebut hingga dia menjadi orang yang adil, maka kesaksiannya diterima."

Dalam proses *tahammul* (menanggung kesaksian) tidak dibutuhkan suatu' (keadilan), baligh, dan keislaman, karena tidak ada kecurigaan (tuduhan) dalam hal tersebut, akan tetapi semua itu (*'adalah*, baligh, dan Islam) menjadi acuan dalam proses *`ada* (penunaian kesaksian). Oleh karena itu, apabila orang yang fasik melihat atau mendengar sesuatu, kemudian dia adil dan bersaksi dengan hal itu, maka kesaksiannya diterima tanpa adanya perselisihan pendapat sebagaimana yang kami ketahui.

Demikian juga hukumnya dengan seorang anak kecil dan orang kafir, apabila dia bersaksi setelah masuk Islam dan mencapai usia baligh, maka kesaksiannya diterima. pula dengan riwayat. Oleh karena itu, anak-anak kecil pada zaman Nabi ﷺ meriwayatkan dari beliau setelah

mereka tua (mencapai usia baligh), seperti Al Hasan, Al Husain, Ibnu Abbas, An-Nu'man bin Basyir, Ibnu Az-Zubair, dan Ibnu Ja'far.

Kesaksian berada dalam makna riwayat, maka *'adalah* dan lainnya menjadi syarat yang diperhitungkan untuk sebuah kesaksian.

1906. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seandainya dia bersaksi dalam keadaan adil, namun belum diberi keputusan terkait kesaksiannya, hingga akhirnya terjadi sesuatu padanya yang tidak membolehkannya bersaksi dengan kesaksiannya, maka tidak diputuskan dengan kesaksian tersebut."

Apabila kedua orang saksi bersaksi di hadapan hakim ketika keduanya termasuk orang yang diterima kesaksiannya, namun belum diputuskan terkait kesaksiannya hingga keduanya fasik atau kafir, maka tidak diberikan keputusan berdasarkan kesaksian mereka berdua.

Demikianlah perkataan Abu Yusuf dan Asy-Syafi'i.

Abu Tsaur dan Al Muzanni berpendapat, "Diberikan keputusan dengan kesaksian tersebut, karena langgengnya orang yang memberi kesaksian bukanlah syarat dalam hukum (pemberian putusan) dengan dalil seandainya keduanya meninggal. Selain itu, kefasikan keduanya terjadi setelah menunaikan kesaksian, maka sama saja dengan apabila kefasikan itu terjadi setelah diberikan keputusan dengan kesaksiannya."

Alasan tidak diterimanya kesaksian tersebut dilihat dari dua jalur:

Pertama: Keadilan seorang saksi merupakan syarat dalam pemberian keputusan, maka kesinambungan keadilannya hingga waktu pemberian keputusan dijadikan acuan, karena syarat-syarat harus ada pada (orang-orang) yang disyaratkan. Apabila dia fasik maka hilanglah syarat, dan tidak boleh diberikan keputusan.

Kedua: Penampakan kefasikan dan kekufurannya menunjukkan keberaniannya (memperlihatkan), karena biasanya seseorang menyembunyikan kefasikannya dan memperlihatkan keadilannya. Begitu pula orang *zindiq* menyembunyikan kekufurannya dan menampakkan keislamannya, sehingga kita merasa tidak aman karena kekafiran dan kefasikannya saat menunaikan kesaksian. Oleh karena itu, tidak boleh memberikan keputusan dengan kesaksiannya. Namun apabila hal ini terjadi setelah pemberian keputusan dengan kesaksiannya, maka keputusannya tidak batal, karena keputusan itu sah disebabkan berkelanjutannya syaratnya hingga akhir. Selain itu, keputusan tersebut ditemukan disertai dengan syaratnya secara *zhahir*, maka tidak dibatalkan karena adanya keraguan, seperti apabila kembali dari kesaksian, dan sebagaimana apabila shalat dengan tayamum kemudian mendapati air.

Namun apabila hal tersebut terjadi sebelum pemenuhan putusan dan berkaitan hukum *had* Allah ﷻ, maka keputusan tersebut tidak boleh dipenuhi dengan sesuatu yang syubhat, karena *had* (berkaitan kepada Allah) tersebut ditolak (dibela) dan ini merupakan syubhat dalam hal tersebut, maka dia serupa dengan apabila dia menarik kembali pengakuannya sebelum pemenuhan *had*.

Sedangkan apabila berkaitan dengan harta, maka harus dipenuhi, karena keputusannya telah sempurna dan permintaan hak telah tetap dengan suatu perkara zhahir yang sah, maka tidak boleh dibatalkan hanya karena perkara yang meragukan. Oleh karena itu, penarikannya kembali (pengakuannya) tidak membatalkan pengakuannya.

Sementara apabila berkaitan dengan hukum *had qadzaf* dan *qishah*, maka ada dua pendapat:

Pertama: Dipenuhi putusannya. Ini pendapat Abu Hanifah, karena dia merupakan hak sesama manusia yang dituntut, seperti harta.

Kedua: Keputusannya tetap harus dipenuhi, karena hukuman terhadap badan dapat ditolak dengan sesuatu yang syubhat, sama seperti *had*.

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat seperti dua pendapat ini.

Adapun apabila hal itu (kefasikan dan kekafiran) terjadi setelah pemenuhan keputusan, maka tidak memberikan pengaruh apa pun dalam *had* dan hak, karena hak itu dipenuhi berlandaskan keabsahan zhahirnya, sehingga syariat mengesahkan pemenuhan hak tersebut, maka apa yang terjadi setelah pemenuhan hak tersebut tidak memberikan pengaruh apa pun, sebagaimana tidak terjadi apa pun padanya.

Pasal: Apabila keduanya memberikan kesaksian, sementara keduanya pada saat itu orang yang berhak (layak) memberi kesaksian, kemudian keduanya meninggal sebelum pemberian keputusan dengan kesaksiannya

Dalam kasus tersebut, hendaknya sang hakim memberi keputusan dengan kesaksian kedua orang tersebut, baik keadilan keduanya terbukti (benar) ketika keduanya masih hidup maupun setelah keduanya meninggal, baik hal yang dipersaksikan itu *had* maupun lainnya. Demikianlah yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, karena kematian tidak berpengaruh pada kesaksiannya, tidak menunjukkan suatu kebohongan dan tidak pula memungkinkan adanya dirinya saat penunaian kesaksian. Adapun gila dan pingsan, semakna dengan kematian, namun berbeda dengan kefasikan dan kekafiran.

1907. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kesaksian orang yang adil atas kesaksian orang yang adil dibolehkan dalam hal apa pun, kecuali dalam *hudud* apabila saksi pertama meninggal atau tidak ada."

Pasal pertama: Tentang pembolehannya.

Pasal kedua: Tentang tempatnya (kesaksian tersebut).

Pasal ketiga: Tentang syaratnya.

Pasal pertama: Kesaksian atas kesaksian dibolehkan menurut ijma ulama

Pendapat ini juga dikatakan oleh Malik, Asy-Syafi'i, dan ahli ra`yi.

Abu Ubaid berkata, "Para ulama Hijaz dan Irak sepakat atas pelaksanaan (penyempurnaan) kesaksian atas kesaksian dalam urusan harta, karena hajat manusia membutuhkan itu. Apabila kesaksian tersebut tidak diterima, maka batallah kesaksian atas wakaf dan segala sesuatu yang penetapannya datang terlambat di hadapan sang hakim, kemudian saksi-saksinya meninggal. Dalam hal ini terdapat suatu bahaya terhadap umat manusia permasalahan yang berat, maka kesaksiannya wajib diterima seperti kesaksian yang asli.

Pasal kedua: Kesaksian tersebut diterima dalam urusan harta dan segala sesuatu yang tujuannya adalah harta

Itu menurut ijma ulama, sebagaimana dipaparkan oleh Abu Ubaid, namun tidak diterima dalam *hudud*. Ini merupakan An-Nakha`i, Asy-Sya'bi, Abu Hanifah, dan para sahabatnya.

Sementara itu, Malik, Asy-Syafi'i dalam suatu pendapat dan Abu Tsaur berpendapat, "Kesaksian tersebut diterima dalam *hudud* dan setiap hak, karena itu ditetapkan dengan kesaksian asli, maka dapat ditetapkan dengan kesaksian atas kesaksian seperti harta."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: *hudud* dibangun atas pondasi menutupi (aib), penolakan dengan sesuatu yang syubhat, dan pengguguran (keputusan) dengan menarik kembali pengakuan. Sementara itu, kesaksian atas kesaksian, di dalamnya terdapat suatu syubhat, karena kemungkinan adanya kekeliruan, lupa, dan kebohongan pada diri saksi-saksi cabang, yang kemungkinan itu juga ada pada saksi-saksi asli. Ini merupakan kemungkinan tambahan yang tidak ada pada kesaksian pertama, dan dia dijadikan sebagai pertimbangan. Dengan dalil bahwa kesaksian tersebut tidak diterima meskipun mampu memberi kesaksian atas saksi-saksi asli, maka kesaksiannya wajib tidak diterima dalam berbagai urusan yang dapat ditolak (dibatalkan putusannya) dengan sesuatu yang syubhat. Kesaksian tersebut diterima hanya karena adanya hajat manusia, sementara tidak ada kebutuhan untuk kesaksian tersebut dalam *had*, karena menutup aib pelakunya lebih baik (lebih utama) daripada memberikan kesaksian atas dirinya. Sementara itu, tidak ada nash yang menjelaskannya, dan tidak sah mengqiyaskan kesaksian tersebut terhadap kesaksian dalam urusan harta, karena antara keduanya terdapat perbedaan dalam hajat (manusia) dan kemurahan hati di dalamnya. Selain itu, tidak sah pengqiyasannya terhadap kesaksian asli, sebagaimana perbedaan antara keduanya yang telah kami paparkan, maka batallah penetapan kesaksian tersebut.

Zhahir perkataan Ahmad menyatakan bahwa kesaksian tersebut tidak dapat diterima dalam *qishash* dan *had qadzaf*, karena kesaksian tersebut hanya dibolehkan dalam hak-hak.

Adapun berkaitan dengan darah dan *had,* maka tidak diterima, dan ini merupakan pendapat Abu Hanifah.

Malik, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur berpendapat bahwa kesaksian tersebut diterima, dan itulah *zhahir* perkataan Al Kharqi yang mengatakan, "Dalam segala sesuatu, kecuali *hudud,*" karena itu merupakan hak sesama manusia, tidak dapat gugur dengan menarik kembali pengakuannya, dan tidak dianjurkan menutupinya, maka dia serupa dengan harta.

Para sahabat kami dalam hal ini, riwayat dari Ahmad, karena Ibnu Manshur menukil bahwa Sufyan berpendapat, "Kesaksian seorang lelaki yang menempati (kesaksian) lelaki (lainnya) dibolehkan."

Ahmad berkata, "Sangat baik perkataannya."

Para sahabat kami menjadikannya sebagai satu riwayat dalam *qishash,* padahal ini bukanlah riwayat, karena thalak tidak serupa dengan *qishash.* Sementara madzhab kami menyatakan bahwa kesaksian tersebut tidak dapat diterima dalam hal itu (yaitu *qishash*), karena *qishash* merupakan hukuman badan yang dapat dibatalkan dengan suatu yang syubhat dan dibangun atas pengguguran (keputusan), yang serupa dengan *hudud.*

Apabila (kesaksian tersebut) berkaitan dengan urusan-urusan selain *hudud, qishash,* dan harta, seperti pernikahan, thalak, dan segala sesuatu yang tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dua saksi, lalu Ahmad menyatakan bahwa kesaksian tersebut diterima dalam thalak dan hak-hak, maka itu menunjukkan bahwa kesaksian tersebut juga diterima dalam seluruh hak ini, dan itu merupakan pendapat Al Kharqi.

Ibnu Hamid berpendapat, "Kesaksian tersebut tidak dapat diterima dalam pernikahan."

Pendapat serupa juga dikatakan oleh Abu Bakar.

Menurut pendapat keduanya, kesaksian tersebut tidak dapat diterima kecuali dalam urusan harta dan segala sesuatu yang tujuannya harta. Itu juga pendapat Abu Ubaid.

karena dia merupakan hak tidak dapat ditetapkan kecuali oleh dua orang saksi, maka dia serupa dengan *had* qadzaf.

Namun alasan pertama: dia adalah hak yang tidak dapat ditolak dengan suatu syubhat, maka dia dapat ditetapkan dengan kesaksian seperti harta, seperti ini. Dengan ini dia membedakan *hudud*.

Pasal ketiga: Berkaitan dengan syarat-syaratnya, ada tiga syarat:

Syarat Pertama: Kesaksian asli berhalangan untuk dilakukan, baik karena meninggal, si saksi tidak ada (gaib), sakit, dipenjara, takut dari pemerintah, maupun yang lainnya. Demikianlah yang dikatakan oleh Malik, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i.

Sementara itu, diceritakan dari Abi Yusuf dan Muhammad berkaitan pembolehannya disertai kemampuan atas pemberian kesaksian asli, sebagai *qiyas* atas riwayat dan khabar-khabar agama lainnya.

Diriwayatkan dari Asy-Sya'bi, bahwa kesaksian tersebut tidak diterima kecuali saksi asli telah meninggal, karena apabila keduanya hidup, maka kehadiran keduanya diharapkan, seperti dua orang yang hadir.

Diriwayatkan dari Ahmad, sama seperti pendapat ini, hanya saja Al Qadhi menakwilkannya pada kematian dan segala sesuatu yang semakna dengannya, berupa kegaiban yang jauh dan sebagainya. Dimungkinkan pula menakwil pendapat Asy-Sya'bi terhadap pendapat ini, maka hilanglah perbedaan pendapat ini.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: adanya pensyaratan terjadinya halangan saksi asli untuk bersaksi, karena apabila sang hakim memungkinkan untuk mendengar kesaksian dua saksi asli, maka dia tidak perlu mencari keadilan dua saksi cabang, dan itu lebih hati-hati dalam kesaksian, karena pendengarannya dari keduanya (saksi asli) mengandung ilmu (yakin), sementara mempercayai cabang mengandung *zhan* (dugaan), dan mengamalkan sesuatu dengan hal yang mengandung ilmu yakin, yang memungkinkan baginya untuk melakukan itu, lebih baik daripada mengikuti sesuatu yang hanya mengandung *zhan* (dugaan). Kesaksian asli menetapkan hak itu sendiri, sementara ini menetapkan kesaksian atasnya. Kesaksian cabang juga memiliki kelemahan, maka ada dua kemungkinan yang terjadi:

Pertama: Terjadinya kekeliruan dari dua orang saksi asli.

Kedua: Terjadinya kekeliruan dari dua orang saksi cabang.

Itu menjadi kelemahan dalam kesaksian tersebut.

Oleh karena itu, kesaksian tersebut tidak dapat dijadikan acuan untuk menetapkan *hudud* dan *qishash,* sehingga sebaiknya tidak ditetapkan (dengan kesaksian cabang) kecuali ketika tidak ada dua orang saksi asli. Tidak sah mengqiyaskannya kepada khabar-khabar agama, karena dia diringankan dalam hal tersebut. Oleh karena itu, dalam kabar-kabar agama, jumlah, laki-laki, merdeka, dan lafazh, tidak dijadikan acuan. Sementara itu, karena kebutuhan memang memerlukannya berkenaan manusia secara umum, berbeda dengan masalah kita.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: menerima kesaksian cabang ketika saksi asli berhalangan bukan karena kematian, sebagaimana dua orang saksi asli meninggal dan meninggalkan dua orang yang hadir. Sesungguhnya mendengar kesaksian keduanya dimungkinkan, dan tidak boleh dilakukan oleh orang lain.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka Al Qadhi menyebutkan bahwa ketiadaan yang disyaratkan untuk mendengar kesaksian saksi cabang adalah apabila si saksi asli berada di suatu tempat yang tidak memungkinkannya untuk memberikan kesaksian, kemudian kembali pulang pada hari tersebut. Inilah perkataan Abu Yusuf dan Abu Hamid, yang merupakan sahabat Asy-Syafi'i; karena permintaan untuk melakukan perjalanan seperti ini menyulitkan si saksi.

Allah ﷻ berfirman,

"Dan janganlah penulis dan saksi saling sulit-menyulitkan." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Apabila dia tidak dibebankan (dipaksa) untuk hadir, lalu mendengar kesaksiannya pun berhalangan dilakukan, maka dibutuhkan mendengar kesaksian cabang.

Abu Al Khaththab berkata: Dianggap sebagai jarak *qashar*, itu menurut pendapat Abu Hanifah ﷺ dan Abu At-Thayyib At-Thabari[200], disertai dengan perselisihan mereka dalam hal jarak *qashar* yang harus berdasarkan aslinya, karena jika tidak maka itu termasuk hukum orang yang menetap, baik dalam hal *rukhshah* (keringanan) maupun lainnya. Berbeda halnya dengan jarak *qashar* yang merupakan syarat, dan syarat ini harus selalu ada dalam hukum. Jika dua orang saksi pendukung telah bersaksi, maka kesaksian keduanya tidak berlaku sampai telah hadir dua orang saksi kunci (utama). Selanjutnya hukum dapat ditetapkan setelah mendengar kesaksian keduanya, karena hal itu termasuk menguasakan

---

[200] Abu At-Thayyib Thahir bin Abdullah bin Thahir At-Thabari, salah seorang penyebar madzhab Imam Syafi'i dan kerabat-kerabatnya.

Dia wafat tahun 450 H.

Lih. *Thabaqat Asy-Syafi'iyyah* (5/12-50).

yang utama sebelum dilakukan dengan penggantinya, dan hal itu tidak boleh dilakukan, seperti halnya orang yang bertayamum saat masih mampu mendapatkan air sebelum dia melaksanakan shalat. Dikarenakan juga jika kehadiran kedua saksi kunci itu telah ada sebelum dilakukannya kesaksian saksi pendukung, maka hal itu dilarang, sedangkan jika dia muncul sebelum pelaksanaan hukum, maka kesaksian darinya dilarang seperti halnya kesaksian orang fasik.

Syarat kedua: harus benar-benar diperhatikan syarat-syarat seorang saksi, baik *al adalah* (keadilan) maupun yang lainnya pada setiap saksi, baik saksi-saksi utama maupun saksi-saksi pendukung, sesuai dengan pendapat yang telah kami sebutkan sebelumnya, karena hukum itu harus berdasarkan dua kesaksian, maka syarat-syarat tersebut harus ditetapkan pada setiap saksi dari keduanya, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, dan kita telah mengetahuinya. Jika saksi-saksi pendukung men-*ta'dil* saksi-saksi utama, kemudian keduanya bersaksi tentang keadilan keduanya, maka berdasarkan kesaksian keduanya itu dibolehkan tanpa ada perbedaan pendapat, dan kita telah mengetahuinya. Sedangkan jika keduanya tidak bersaksi tentang keadilan keduanya, maka itu dibolehkan dan hakim mengambil alih hal itu. Jika hakim telah mengetahui keadilan keduanya, maka dia harus menetapkannya, sedangkan jika dia tidak mengetahuinya maka dia harus mencarinya. Inilah pendapat Imam Syafi'i ﷺ.

Imam Ats-Tsauri dan Abu Yusuf berkata, "Jika kedua saksi pendukung tidak men-*ta'dil* kedua saksi utama, maka hakim tidak boleh mendengarkan kesaksian keduanya, karena meninggalkan pen-ta'dilannya akan menjadikan hakim ragu-ragu dan ini tidak benar, karena kedua saksi pendukung itu dibolehkan tidak mengetahui hal tersebut dan mengembalikannya kepada pencarian atau penelitian hakim. Keduanya juga dibolehkan untuk tidak mengetahui keadilan dua saksi utama dan meninggalkannya karena cukup dengan apa yang

ditetapkan oleh hakim tentang keadilan keduanya. Syarat ini harus terus berlanjut dan harus ada *al adalah* pada semua saksi sampai hukumnya ditetapkan, sebagaimana telah kami sebutkan tentang saksi utama sebelum pembahasan ini. Jika saksi-saksi utama dan pendukung telah meninggal dunia, maka tidak ada larangan penetapan hukum. Demikian pula jika saksi-saksi utama meninggal dunia sebelum saksi-saksi pendukung menyampaikan kesaksian mereka, maka tidak ada larangan penyampaian kesaksian tersebut dan penetapan hukumnya, karena kematian mereka merupakan syarat dalam mendengarkan kesaksian saksi-saksi pendukung dan penetapan hukumnya, maka hal itu tidak boleh dilarang. Demikian pula jika mereka gila, karena kegilaan mereka sama kedudukannya dengan kematian mereka.

Syarat ketiga: kedua saksi pendukung harus menentukan kedua saksi utama dan menamakannya.

Ibnu Jarir berkata, "Jika keduanya mengatakan bahwa dua saksi utama itu adalah laki-laki, merdeka, dan adil, maka itu dibolehkan. Namun jika keduanya tidak menamakannya, karena tujuannya adalah mengetahui sifat bukan bentuk dan ini tidak benar, karena dibolehkan keduanya dianggap adil menurut keduanya dan dianggap *jarh* (cacat) menurut yang lainnya, karena ada kemungkinan saksi-saksi itu telah men-*jarh* yang disaksikannya, jika dia tidak mengetahui bentuk keduanya, maka itu menjadi keringanan baginya dalam hal kesaksian tersebut.

Syarat keempat, keduanya harus memperhatikan kesaksian saksi utama. Dia berkata, "Aku bersaksi dengan kesaksianku bahwa aku telah menyaksikan bagi si fulan atas si fulan seperti ini, atau telah mengakui di hadapanku seperti ini." Atau telah mendengar seorang saksi memperhatikan akhir kesaksian yang disampaikan olehnya, maka orang yang mendengarnya ini dibolehkan bersaksi karena adanya perhatian

tersebut. Ada kemungkinan dia juga tidak boleh bersaksi kecuali dia memperhatikannya dengan sendirinya. Itu pendapat Imam Abu Hanifah.

Imam Ahmad ﷺ berkata, "Itu tidak menjadi kesaksian kecuali dia menyaksikanmu, sedangkan jika kamu telah mendengarkannya berbicara maka itu hanyalah pembicaraan."

Para ahli ra`yi dan Abu Ubaid mengatakan bahwa jika dia telah mendengar seorang saksi bersaksi di hadapan hakim dengan benar, atau mendengarnya bersaksi dengan benar dan mengembalikannya kepada sebab tertentu seperti dia berkata: aku bersaksi bahwa bagi si fulan atas si fulan seribu dari harga barang yang dijual, maka apakah dia dapat bersaksi dengan itu?

Abu Al Khaththab berkata: Terdapat dua riwayat dalam hal tersebut.

Al Qadhi telah menyebutkan bahwa dia dapat bersaksi dengan itu, menurut madzhab Imam Syafi'i ﷺ, karena dengan kesaksiannya di hadapan hakim dan penisbatan kebenaran kepada sebabnya itu telah menghilangkan kemungkinan dan menghapuskan beberapa kesulitan, maka dibolehkan baginya untuk bersaksi dengan kesaksian tersebut sebagaimana jika dia telah memperhatikannya.

Riwayat kedua, tidak boleh baginya untuk bersaksi dengan kesaksian tersebut. Itu pendapat Abu Hanifah dan Abu Ubaid. Kesaksian atas kesaksian yang lain itu terdapat makna perwakilan di dalamnya, maka tidak boleh mewakilkannya tanpa seizinnya, barangsiapa yang menolong riwayat pertama, maka dia berkata, "orang ini menyampaikan kesaksiannya bukan mewakilkannya, karena dia tidak bersaksi seperti kesaksiannya, melainkan dia bersaksi sesuai kesaksiannya."

Sedangkan jika dia berkata, "Aku bersaksi bahwa aku bersaksi atas si fulan seperti ini," maka itu menjadikan dia boleh bersaksi atas

kesaksiannya. Ini menurut Abu Yusuf, karena makna perkataan itu adalah "aku bersaksi atas kesaksianku".

Abu Hanifah berkata: Tidak dibolehkan kecuali dia berkata, “Aku bersaksi atas kesaksianku bahwa aku menyaksikan," karena jika dia berkata, “Aku bersaksi,” berarti dia telah memerintahkannya dengan kesaksian sedang bahwa dia tidak menyaksikannya langsung. Jadi, selain dari tempat-tempat ini, tidak dibolehkan baginya untuk bersaksi dengan kesaksiannya. Kemudian jika dia mendengarnya berkata, “Aku bersaksi bahwa bagi si fulan atas si fulan seribu dirham,” maka tidak dibolehkan baginya untuk bersaksi dengan kesaksiannya, karena dia tidak memperhatikan dan menyaksikan kesaksian itu secara langsung, maka ada kemungkinan dia hanya menjanjikannya dengan hal tersebut, karena janji itu terkadang disifati dengan kewajiban sebagai majas (sindiran).

Nabi Muhammad ﷺ bersabda:

العِدَةُ دَيْنٌ

“Janji adalah utang.”[201]

---

201 Disebutkan oleh Ad-Dailami dalam *Musnad Al Firdaus* (3/111); Ath-Thabrani dalam *Al Ausath* dan *Ash-Shaghir;* dan Al Haitsami dalam *Majma' Az-Zawaid* (4/166).

Al Haitsami berkata, "Di dalamnya ditambahkan hanya dari riwayat Imam Ali ﷺ:

وَيْلٌ لِمَنْ وَعَدَ ثُمَّ أَخْلَفَ

“Neraka hanyalah bagi orang yang berjanji, kemudian mengingkari.”

Beliau mengatakannya sebanyak tiga kali. Di dalamnya terdapat Hamzah bin Daud, perawi yang telah didhaifkan oleh Ad-Daraquthni.

Disebutkan oleh Al Manawi dalam *Faidh Al Qadir* (4/377) dari Imam Ali dan Ibnu Mas'ud ﷺ.

Ibnu Mas'ud cenderung mendhaifkannya.

Hafizh Al Iraqi juga berkata, "Dalam sanadnya terdapat *Jahalah.*"

Disebutkan oleh Imam Ghazali dalam *Al Ihya* (2/307).

Ada kemungkinan maksud "kesaksian" itu adalah mengetahui, maka bagi yang mendengarnya tidak dibolehkan bersaksi dengan pengetahuannya itu. Kemudian jika dikatakan "bila dia mendengar seorang laki-laki berkata, 'Bagi si fulan seribu dirham'," maka dibolehkan baginya bersaksi dengan pendengarannya itu.

Perbedaan antara keduanya terdapat dari dua sisi:

Pertama, kesaksian itu meliputi pengetahuan dan tidak meliputi pengakuan.

Kedua, pengakuan itu lebih luas jangkauannya daripada kesaksian, yaitu dengan dalil sahnya pengakuan dalam hal yang *majhul* dan tidak diperhatikan jumlah di dalamnya, berbeda halnya dengan kesaksian, karena pengakuan adalah perkataan seseorang dengan sendirinya, dan dia tidak tertuduh atau terpaksa, maka itu menjadi lebih kuat daripada kesaksian. Oleh karena itu, tidak boleh mendengarkan kesaksian dalam hak orang yang mengakui dan tidak boleh menetapkan hukum dengan kesaksiannya tersebut. Kemudian jika seorang saksi utama berkata, "Aku bersaksi bahwa bagi si fulan atas si fulan seribu, dan bersaksilah kamu atasnya," maka tidak dibolehkan baginya bersaksi atas kesaksiannya, karena dia tidak memperhatikan kesaksiannya secara langsung kemudian dia bersaksi atasnya. Dia juga tidak bersaksi dengan kebenaran, karena dia tidak mendengar pengakuan atas saksi di atasnya dan tidak menyaksikan sebabnya.

Pasal: Tata cara pelaksanaan jika dia telah memperhatikan kesaksian secara langsung

Dia harus berkata, "Aku bersaksi bahwa fulan bin fulan, aku telah mengetahuinya dengan mataku sendiri, namanya, nasabnya dan keadilannya. Dia bersaksi kepadaku bahwa dia bersaksi bahwa bagi si

fulan bin fulan atas si fulan bin fulan seperti ini dan seperti itu, atau bahwa si fulan telah mengaku di hadapanku seperti ini."

Jika dia tidak mengetahui keadilannya, maka dia tidak boleh menyebutkannya. Jika dia mendengarnya bersaksi di hadapan orang lain, maka dia harus berkata, "Aku bersaksi bahwa si fulan bin fulan, aku bersaksi dengan kesaksiannya bahwa bagi si fulan bin fulan atas si fulan bin fulan seperti ini dan seperti itu."

Jika dia mendengarnya bersaksi di hadapan hakim, maka dia harus berkata, "Aku bersaksi bahwa si fulan bin fulan telah bersaksi atas si fulan bin fulan di hadapan hakim seperti ini."

Jika dia menisbatkan kebenaran kepada sebabnya, maka dia harus berkata, "Aku bersaksi bahwa si fulan bin fulan telah berkata, 'Aku bersaksi bahwa si fulan bin fulan atas si fulan bin fulan seperti ini dan seperti itu, dari sisi seperti ini dan seperti itu." Jika seorang hakim hendak menuliskan hal tersebut, maka dia harus menuliskannya sebagaimana yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Pasal: Terdapat perselisihan riwayat dalam hal syarat khamis, yaitu laki-laki dalam saksi-saksi pendukung

Diriwayatkan dari Imam Ahmad ﷺ, "Itu adalah syarat tidak dibolehkannya perempuan dalam saksi-saksi pendukung."

Ini pendapat Imam Malik, Ats-Tsauri, dan Syafi'i ﷺ.

Mereka telah menetapkan adanya kesaksian saksi-saksi utama dengan kesaksian perempuan bukan adanya kebenaran, hal itu bukanlah harta dan maksudnya juga bukan harta yang sangat diperhatikan oleh kaum laki-laki, maka itu seperti hukum *qishash* dan batasan hukuman. Kedua, perempuan boleh menjadi saksi jika apa yang disaksikan itu harus ditetapkan dengan kesaksian mereka dalam saksi utama.

dibolehkan kesaksian dua orang perempuan atas kesaksian dua orang perempuan lain?" Imam Ahmad menjawab, "Iya, yaitu jika bersama keduanya terdapat seorang saksi laki-laki."

Imam Al Auza`i berkata: Aku mendengar Numair bin Aus[202] membolehkan kesaksian seorang perempuan atas kesaksian perempuan lain.

Kesaksian pendukung berguna untuk menetapkan kebenaran yang disaksikan oleh saksi-saksi utama, maka kesaksian perempuan diterima seperti halnya dalam jual-beli, berbeda dalam hukum *qishash* dan batasan hukuman, karena sesungguhnya tujuan kesaksiannya itu bukanlah menetapkan harta dalam satu keadaan, sedangkan saksi-saksi utama di dalamnya dibolehkan perempuan, maka dibolehkanlah dua orang saksi laki-laki bersaksi atas kesaksian seorang saksi laki-laki dan dua saksi perempuan, yaitu dalam setiap kebenaran yang ditetapkan dengan kesaksian perempuan bersama kesaksian laki-laki. Itu menurut pendapat mayoritas ulama.

Abu Al Khaththab telah menyebutkan riwayat lain yang melarang hal tersebut, karena adanya kesaksian atas kesaksian yang lain merupakan kelemahan, sebagaimana telah kami sebutkan sebelumnya, maka tidak dibolehkan perempuan di dalamnya, karena dengan adanya kesaksian mereka telah menambahkan kelemahan.

Menurut pendapat kami, jika saksi-saksi pendukung menetapkan kesaksian yang utama, maka itu telah ditetapkan dan dibenarkan dengan kesaksian mereka. Sedangkan jika mereka hanya menetapkan kebenaran itu sendiri, maka itu pun ditetapkan dan dibenarkan dengan

---

[202] Numair bin Aus Al Asy'ari ﷺ, seorang hakim di Damaskus. Dia *tsiqah* dan haditsnya sedikit. Dia wafat tahun 115 H.

Lih. *Tahdzib At-Tahdzib* (10/424).

kesaksian mereka, karena perempuan bersaksi dengan harta atau yang maksudnya adalah harta, maka itu ditetapkan dengan kesaksian mereka (perempuan), sebagaimana jika mereka menyampaikannya di hadapan hakim, sedangkan apa yang telah disebutkan dari riwayat lain tidak mempunyai dasar sama sekali.

Pasal: Setiap saksi dari dua saksi utama dibolehkan untuk bersaksi atas saksi pendukung

Dua saksi pendukung juga boleh bersaksi atas dua saksi utama.

Al Qadhi berkata: Pendapat Imam Ahmad tidak bertentangan dalam hal ini, itu adalah pendapat Syuraih, Asy-Sya'bi, Al Hasan, Ibnu Syabramah, Ibnu Abu Laili, At-Tsauri, Ishaq, Al Batti, Al Anbari, dan Numair bin Aus.

Ishaq berkata, "Para ulama masih tetap mengikuti pendapat ini sampai datangnya mereka."

Imam Ahmad berkata, "Seorang saksi atas seorang saksi lain dibolehkan."

Para ulama masih tetap menyepakati hal ini dari Syuraih dan ulama seterusnya, kecuali Abu Hanifah yang telah mengingkarinya.

Abu Abdullah bin Batthah berpendapat, "Tidak dapat diterima kesaksian seorang saksi utama kecuali dengan dua saksi pendukung."

Ini pendapat Abu Hanifah, Malik, dan Imam Syafi'i.

Itu karena kedua saksi pendukung itu adalah yang menetapkan kesaksian dua saksi utama, maka kesaksian salah satu dari dua saksi utama itu tidak dapat ditetapkan dengan kurang dari dua orang saksi, sebagaimana pengakuan dua orang itu tidak dapat ditetapkan dengan

kesaksian dua orang yang hanya disaksikan oleh satu orang atas salah satu keduanya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: telah ditetapkan dengan dua orang saksi, kemudian kedua saksi itu juga telah bersaksi atas apa yang ditetapkannya, maka ini benar adanya, sebagaimana jika keduanya bersaksi dengan kebenaran itu sendiri, karena dua saksi pendukung merupakan pengganti saksi-saksi utama, maka cukuplah dalam jumlahnya itu apa yang dicukupkan dalam saksi-saksi utama.

Itu juga merupakan ijma (keputusan ulama), sebagaimana disebutkan oleh Imam Ahmad dan Ishaq.

Dua saksi pendukung itu tidak menyampaikan selain kebenaran dari dua saksi utama, maka wajib menerima perkataan salah satunya seperti halnya ilmu-ilmu agama, sebab mereka hanya menyampaikan kesaksian dan bukan kebenaran menurut mereka sendiri. Oleh karena itu, jika kedua saksi pendukung mengingkari kesaksian itu, maka seorang hakim tidak boleh mengembalikannya atau memintanya kembali kepada keduanya. Inilah jawaban atas apa yang telah mereka sebutkan. Jika hal ini telah ditetapkan, maka barangsiapa mengambil pelajaran bahwa setiap saksi utama mempunyai dua saksi pendukung, maka dua saksi pendukung dibolehkan bersaksi atas salah satu dari dua saksi utama. Pendapat inilah yang dikatakan oleh Imam Malik dan yang lain.

Sementara itu, Imam Syafi'i ﷺ berkata, "Aku telah melihat mayoritas hakim dan mufti membolehkannya."

Beliau lalu membaginya menjadi dua pendapat:

Pendapat pertama, membolehkannya.

Pendapat kedua, tidak membolehkannya sampai jumlah saksi-saksi pendukung itu empat orang, yaitu untuk setiap saksi utama dua orang saksi pendukung.

Imam Al Mazini lebih memilih pendapat kedua, karena barangsiapa telah menetapkan salah satu dari sisi kesaksian, maka dia tidak dapat menetapkan sisi yang lainnya, sebagaimana jika seorang saksi utama bersaksi dengan seorang saksi, kemudian dia bersaksi lagi dengan saksi lain atas kesaksian saksi utama yang lainnya.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: Keduanya telah bersaksi atas dua perkataan, maka wajib diterima, sebagaimana keduanya bersaksi dengan dua pengakuan atas dua kebenaran atau dua pengakuan. Sesungguhnya seorang saksi utama tidak boleh bersaksi atas saksi pendukung, karena akan lebih cenderung menjadikannya sebagai pengganti saksi utama dalam kesaksian atas satu kebenaran, dan ini tidak dibolehkan, karena kesaksian saksi-saksi pendukunglah yang menetapkan kesaksian saksi utama, dan kesaksian salah satu mereka bukanlah sisi untuk kesaksian yang lain.

Menurut Imam Syafi'i ﷺ, "Kebenaran itu harus ditetapkan dengan kesaksian seorang laki-laki dan dua orang perempuan, maka jumlah saksi-saksi pendukungnya wajib enam orang. Jika kebenaran itu ditetapkan dengan kesaksian empat orang perempuan, maka jumlah saksi-saksi pendukungnya harus delapan orang."

Jika yang disaksikan itu adalah orang yang telah berzina, maka ada lima pendapat:

Pertama, tidak dibolehkan bagi saksi-saksi pendukung untuk menetapkannya.

Kedua, jumlah saksi-saksi pendukungnya harus enam belas orang, maka setiap empat orang harus bersaksi atas kesaksian setiap saksi-saksi utama.

Ketiga, jumlah saksi-saksi pendukungnya delapan orang.

Keempat, jumlah saksi-saksi pendukungnya harus empat orang, dan bersaksi atas setiap saksi utama.

Kelima, jumlah saksi-saksi pendukungnya dua orang, yang bersaksi atas setiap saksi utama.

Itu merupakan ketetapan untuk batasan hukum zina dengan dua orang saksi, akan tetapi ketetapan itu sangat jauh.

Pasal: Jika dua orang saksi utama telah bersaksi atas suatu kebenaran, kemudian dua orang saksi pendukung bersaksi atas kesaksian saksi utama yang lain

Dalam kasus tersebut, dibolehkan.

Sementara itu, jika saksi utama dan saksi pendukung telah bersaksi bersamaan, maka itu telah keluar dari perselisihan pendapat yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Jika seorang saksi utama telah bersaksi, kemudian dia dan saksi pendukung bersaksi atas saksi utama yang lain, maka kesaksian pendukungnya itu tidak mendatangkan manfaat apa pun. Hukumnya tersebut adalah hukum jika seorang saksi telah bersaksi atas kesaksiannya.

1908. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Harus bersaksi atas orang yang telah didengarnya mengakui suatu kebenaran, walaupun dia tidak berkata kepada saksinya itu, "Aku bersaksi bahwa...."

Banyak sekali perselisihan riwayat dari Imam Ahmad ﷺ dalam masalah ini.

Menurut madzhab yang benar adalah yang telah disebutkan oleh Imam Al Kharqi dan yang dikatakan oleh Imam Asy-Sya'bi serta Imam Syafi'i رحمه الله.

Riwayat kedua dari Imam Ahmad رحمه الله yaitu, "Dia tidak boleh bersaksi sampai si pengaku berkata kepadanya, 'Bersaksilah ...'. Sebagaimana tidak dibolehkan juga baginya untuk bersaksi atas kesaksian seseorang sampai dia memperhatikannya secara langsung dan orang itu berkata kepadanya, 'Bersaksilah atas kesaksianku'."

Riwayat ketiga dari Imam Ahmad رحمه الله yaitu, "Jika dia mendengarnya mengaku memiliki piutang, maka dia tidak boleh bersaksi. Sedangkan jika dia mendengarnya mengaku memiliki utang, maka dia harus bersaksi, karena orang yang mengaku memiliki utang dapat diketahui jika memang memilikinya, sedangkan orang yang mengaku memiliki piutang tidak dapat dikatakan demikian, karena bisa saja seseorang telah berutang kepadanya kemudian dia telah mengembalikannya."

Riwayat keempat dari Imam Ahmad رحمه الله yaitu, "Jika dia telah mendengar sesuatu kemudian dipanggil untuk bersaksi, maka dia mempunyai pilihan sesuai keinginannya antara bersaksi atau tidak."

Imam Ahmad رحمه الله berkata, "Akan tetapi wajib baginya jika dia bersaksi, maka dia harus bersaksi jika dipanggil:

وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ۚ ﴿٢٨٢﴾

"Dan janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil...." (Qs. Al Baqarah [2]: 282)

Imam Ahmad رحمه الله berkata, "Jika mereka dipinta untuk bersaksi."

Ibnu Abu Musa berkata, "Jika dia mendengar seseorang mengaku untuk orang lain terhadap suatu kebenaran dan tidak berkata,

'Bersaksilah untukku dengan hal itu', sedangkan saksi itu telah mendengarnya, maka dia harus bersaksi untuknya dan berkata, 'Aku bersaksi bahwa aku telah menghadiri pengakuan si fulan seperti ini'. Dia tidak boleh berkata, 'Aku bersaksi atas pengakuannya'. Sedangkan jika dia mendengarnya berkata, 'Aku telah meminta pinjaman dari si fulan, atau aku telah meminjam dari si fulan', maka tidak boleh baginya untuk bersaksi dengan hal itu."

Pendapat yang paling benar adalah yang pertama, karena seorang saksi harus bersaksi dengan yang telah diketahuinya, kemudian dia mengetahuinya dengan pendengarannya, maka dibolehkan baginya untuk bersaksi dengan pendengarannya itu, sebagaimana dibolehkan juga baginya bersaksi dengan perbuatan-perbuatan yang telah dilihatnya.

Al Qadhi telah menyebutkan bahwa dalam hal perbuatan-perbuatan terdapat dua riwayat:

Riwayat pertama, tidak boleh baginya bersaksi dengan hal itu sampai orang yang disaksikan berkata kepadanya, 'Saksikanlah'. Jika maksudnya ini semua macam perbuatan secara umum, maka ini tidak benar, karena akan lebih cenderung kepada melarang kesaksian dengan perbuatan secara keseluruhan, sebab seorang pencuri tidak akan berkata kepada seseorang, 'Saksilah bahwa aku telah mencuri'. Demikian pula seorang perampok, pezina, pembunuh, dan para penjahat lainnya.

Dahulu Abu Bakrah dan para sahabatnya telah bersaksi bahwa Al Mughirah berzina. Umar ﷺ tidak berkata, "Apakah dia meminta kalian untuk bersaksi atau tidak[203]?" Kemudian tidak ada seorang sahabat pun yang berkata demikian, tidak pula sahabat-sahabat lainnya. Tidak pula dikatakan oleh orang-orang yang bersaksi bahwa Quddamah meminum khamer[204], Umar ﷺ juga tidak mengatakannya kepada

---

[203] Telah disebutkan sebelumnya (no. 50, 1336).
[204] Telah disebutkan sebelumnya (no. 14, 1599).

orang-orang yang bersaksi atas Al Walid bin Uqbah[205], sedangkan jika maksudnya itu adalah perbuatan-perbuatan yang didasarkan dengan sama-sama ridha, seperti utang-piutang, pinjam-meminjam, pegadaian, jual-beli, dan perceraian, maka dibolehkan.

Pasal: Jika dua orang saksi telah menghadiri perhitungan antara dua orang

Dalam kasus tersebut, dua orang itu disyaratkan tidak merahasiakan apa pun dari dua saksi tersebut, kemudian dua orang saksi tersebut bersaksi dengan apa yang telah didengarnya dari dua orang itu, dan hal itu tidak menghilangkan syarat keduanya, karena seorang saksi harus bersaksi dengan apa yang telah didengarnya atau diketahuinya, yang dapat dia ketahui baik dengan dia menyaksikan maupun mendengarnya. Dua orang saksi itu juga harus bersaksi terhadap akad-akad dengan menghadirinya, terhadap berbagai kejahatan atau kriminal dengan menyaksikannya, dan keduanya tidak membutuhkan penyaksian atau pembuktian. Inilah perkataan Imam Ibnu Sirin, Imam Malik, Ats-Tsauri, dan Imam Syafi'i ﷺ.

Pasal: Hak-hak terbagi menjadi dua jenis

Pertama, hak untuk manusia yang telah ditentukan, seperti hak-hak harta, menikah, dan akad-akad lainnya. Hukuman-hukuman seperti *qishash*, hukuman menuduh zina, dan wakaf untuk seseorang tertentu. Jadi, kesaksian dalam hal itu tidak boleh didengarkan kecuali setelah adanya tuntutan, karena kesaksian dalam hal itu merupakan hak manusia yang tidak dapat dipenuhi kecuali setelah memintanya dan ada izinnya, karena kesaksian itu merupakan pengakuan atas suatu tuntutan

---

205 Telah disebutkan sebelumnya (no. 30, 1540).

atau menjadi buktinya, maka kesaksian itu tidak boleh didahulukan atasnya.

Kedua, hak untuk manusia yang tidak ditentukan, seperti berinfak untuk kaum fakir dan miskin, untuk semua umat muslim, untuk masjid, untuk irigasi, untuk pemakaman umum, atau wasiat untuk sesuatu dari hal-hal tersebut dan sejenisnya, ataupun yang merupakan hak Allah ﷻ, seperti batas-batas hukuman yang murni menjadi hak Allah ﷻ, atau zakat dan kifarat. Jadi, kesaksian dalam hal itu tidak membutuhkan tuntutan, karena hal itu bukanlah hak manusia tertentu yang dia boleh menggugatnya dan harus meminta izin kepadanya.

Oleh karena itu, Abu Bakrah dan para sahabatnya telah bersaksi terhadap Al Mughirah.

Al Jarud dan Abu Hurairah ؓ juga telah bersaksi terhadap Qudamah bin Mazh'un yang meminum khamer.

Juga telah bersaksi orang-orang yang bersaksi terhadap Al Walid bin Uqbah yang meminum khamer tanpa mendahulukan adanya pengakuan, maka kesaksian mereka itu dibolehkan. Oleh karena itu, dalam pemberian infak tidak dibutuhkan penerimaan dari seseorang atau keridhaan darinya. Demikian pula apa-apa yang tidak berhubungan dengan hak salah seorang *gharim* (orang yang berutang), seperti haramnya seorang istri karena adanya thalak, zhihar, atau memerdekakan budak, maka perhitungan dengan hal itu dibolehkan dan tidak dibutuhkan pengakuan di dalamnya.

Jika dua orang saksi telah bersaksi atas kemerdekaan budak laki-laki atau budak perempuan sebagai permulaan, maka hal itu dapat ditetapkan, baik orang yang menyaksikannya itu mempercayai keduanya atas kemerdekaan tersebut maupun tidak. Seperti inilah yang dikatakan Imam Syafi'i ؓ.

Demikian pula yang dikatakan Imam Abu Hanifah ﷺ tentang budak perempuan.

Dia juga berkata tentang budak laki-laki, "Itu tidak dapat ditetapkan selama budak laki-laki tersebut tidak mempercayainya dan mengakuinya, karena kemerdekaan itu adalah haknya, maka itu sama seperti hak-haknya yang lain."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: itu merupakan kesaksian atas kemerdekaan, maka tidak harus mendahulukan adanya pengakuan, seperti halnya memerdekakan budak perempuan. Berbeda halnya dengan hak-hak yang lain, karena itu merupakan hak Allah ﷻ. Oleh karena itu, ia tidak membutuhkan adanya penerimaan kemerdekaan. Dalilnya tersebut adalah budak perempuan, apa yang telah mereka sebutkan bahwa itu batal dengan memerdekakan budak perempuan, jika dikatakan: kemerdekaan budak perempuan berkaitan dengan haramnya menggaulinya, maka kami katakan: hal ini tidak mempunyai pengaruh, karena adanya larangan telah mewajibkan keharamannya dan kesaksian dengan hal itu tidak boleh didengar kecuali setelah adanya pengakuan.

Pasal: Barangsiapa memiliki kesaksian untuk manusia

Dia tidak dapat terlepas antara mengetahui kesaksian itu dengan tidak mengetahuinya. Jika dia mengetahuinya, maka seorang saksi tidak boleh melaksanakannya sampai kesaksian itu ditanyakan kepadanya, sebagaimana sabda Nabi Muhammad ﷺ:

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِى، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَأْتِي قَوْمٌ يَنْذُرُونَ وَلاَ يُوفُونَ، وَيَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ

"Sebaik-baik manusia adalah pada zamanku, kemudian kaum yang datang setelah mereka, kemudian kaum yang datang setelah mereka. Kemudian datanglah suatu kaum yang bernadzar dan tidak menepatinya, bersaksi dan tidak meminta kesaksian, berkhianat dan tidak dapat dipercaya."[206] (HR. Al Bukhari)

Itu karena melaksanakannya itu adalah tugas orang yang bersaksi untuknya, maka tidak dapat dipenuhi kecuali dengan ridhanya seperti hak-haknya yang lain, jika orang yang bersaksi untuknya itu tidak mengetahuinya, maka dibolehkan bagi saksi itu melaksanakannya sebelum diminta kepadanya, karena Nabi Muhammad ﷺ telah bersabda:

أَلاَ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ ؟ الَّذِى يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا

"Maukah aku beritahukan kepada kalian sebaik-baiknya saksi? Yaitu yang menyampaikan kesaksiannya sebelum dia ditanyakan"[207]. (HR. Muslim, Abu Daud, dan Malik).

---

[206] Telah disebutkan sebelumnya (no. 1, bab: Nadzar).

[207] HR. Muslim (pembahasan: Pelunasan utang, 3/19/1344); Abu Daud (pembahasan: Pelunasan utang, 3/3596); Malik dalam *Al Muwaththa'* (2/720); Ibnu Majah (pembahasan: Pelunasan utang, 2/2364); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (4/115-117; 5/192, 193).

Imam Malik berkata, "Itu adalah yang menyampaikan kesaksiannya dan tidak mengetahui kesaksian yang dimilikinya. Walaupun hadits ini mutlak, akan tetapi penyampaiannya itu menentukan semua gambaran ini sebagai penyatu antara dua hadits, karena jika dia tidak mengetahui kesaksian itu lalu tidak mau ditanyakan kepadanya, maka tidak menunjukkan bahwa dia tidak mau menyampaikannya. Berbeda halnya dengan yang mengetahuinya." Ini menurut madzhab Imam Syafi'i ﷺ.

Pasal: Lafazh kesaksian yang harus digunakan ketika menyampaikannya

Dia harus berkata, "Aku bersaksi bahwa dia telah mengaku seperti ini," dan sejenisnya. Sedangkan jika dia berkata, "Aku mengetahui," atau, "Aku membenarkan dan meyakini," maka itu tidak dihitung, karena kesaksian (*syahadah)* adalah *mashdar* dari kata *syahida-yash'hadu-syahadah,* sehingga harus ditunjukkan pekerjaan yang berasal dari kata tersebut, karena di dalamnya juga terdapat makna yang tidak dapat dicapai dalam kata-kata yang lain, yaitu dengan dalil bahwa kata tersebut digunakan dalam sumpah, kemudian dikatakan "aku bersaksi karena Allah".

Oleh karena itu, ini digunakan juga dalam *al-li'an* (kutukan), dan itu tidak dapat dicapai dari kata yang lain. Ini menurut madzhab Imam Syafi'i ﷺ, dan aku tidak mengetahui perselisihan pendapat dalam hal ini.

1909. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kesaksian *al mustakhfi'* dibolehkan jika dia orang yang adil."

Al mustakhfi' adalah orang yang menyembunyikan diri dari orang yang menyaksikannya agar dia mendengar pengakuannya dan tidak mengetahuinya, seperti orang yang memperjuangkan kebenaran secara sembunyi-sembunyi dan mengakuinya secara diam-diam, kemudian menyuruh dua orang saksi bersembunyi di suatu tempat yang tidak diketahuinya agar keduanya mendengar pengakuannya, kemudian keduanya bersaksi dengan hal itu.

Jadi, menurut riwayat yang *shahih*, kesaksian keduanya dapat diterima.

Seperti itulah perkataan Amru bin Harits[208].

Dia juga mengatakan dapat dilakukan terhadap seorang *al kha'in* (pengkhianat) dan *al fajir* (pendusta).[209]

Telah diriwayatkan juga seperti itu dari Syuraih. Itu merupakan pendapat Imam Syafi'i ﷺ.

Telah diriwayatkan juga riwayat lain dari Imam Ahmad ﷺ, bahwa kesaksian tidak boleh didengar. Itu adalah pendapat pilihan Abu Bakar dan Ibnu Abu Musa.

Itu juga diriwayatkan dari Syuraih[210] dan Asy-Sya'bi.

Allah ﷻ berfirman:

---

[208] Amru bin Harits bin Amru Al Makhzumi Al Kufi. Dia memiliki kedekatan dengan Nabi Muhammad ﷺ, dan dilahirkan pada masa Perang Badar. Dikatakan juga, "Dua tahun sebelum hijrah Nabawi." Dia wafat pada tahun 85 H (*Al Ishabah,* 6194).

[209] HR. Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/251) dan Abdurrazaq dalam mushannafnya (8/356) dengan lafazh kesaksian *Al Mustakhfi'* diperbolehkan, akan tetapi itu dilakukan terhadap seorang pengkhianat dan pendusta.

[210] HR. Abdurrazaq dalam mushannafnya (8/356).

Redaksi Abdurrazaq yaitu: aku telah mendengar Syuraih berkata, "Aku tidak membolehkan kesaksian *Al Mustakhfi'*".

وَلَا تَجَسَّسُوا ﴿١٢﴾

"... dan janganlah mencari-cari keburukan orang...." (Qs. Al Hujuraat [49]: 12)

Beliau bersabda,

مَنْ حَدَّثَ بِحَدِيثٍ ثُمَّ الْتَفَتَ، فَهِيَ أَمَانَةٌ

"Barangsiapa telah menyampaikan suatu hadits kemudian dia berpaling, maka itu adalah amanah."[211]

Maksudnya, orang yang mendengarnya tidak boleh menyebutkan darinya, karena dia telah berpaling.

Imam Malik berkata, "Jika orang yang menyaksikannya itu *dha'if* dan berkhianat, maka kedua saksi itu tidak dapat diterima. Namun jika tidak demikian maka dapat diterima."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: kedua saksi itu telah bersaksi dengan apa yang telah mereka dengar dengan penuh keyakinan, maka kesaksian keduanya harus diterima sebagaimana jika dia mengetahuinya.

1910. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seseorang meninggal dunia dan meninggalkan dua orang anak serta uang dua ratus dirham, kemudian salah

---

211 HR. Abu Daud (pembahasan: Adab, 4/4868); HR. At-Tirmidzi (pembahasan: Kebaikan dan silaturahim, 4/1959); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (3/324, 352, 380, 394).

Sanadnya *hasan*.

At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan*, tetapi kami mengetahuinya dari hadits Ibnu Abu Dzi'b."

seorang anaknya mengaku bahwa seratus dirhamnya itu merupakan utang ayahnya kepada orang lain, maka dia harus membayarkan setengah dari yang ada di tangannya dari warisan ayahnya kepada orang yang mengakuinya, dengan syarat orang yang mengakuinya harus adil. Kemudian orang tersebut (yang memberikan utang) harus bersumpah dengan disaksikan anaknya, lalu dia boleh mengambil seratus dirham. Lalu sisa seratus dirham dibagi kepada dua orang anaknya."

Ini adalah masalah tentang pengakuan dari sebagian warisan, kami telah menyebutkannya pada pembahasan tentang pengakuan.

Akan tetapi, si pengaku dari utang itu harus mendapatkan sesuai jumlah warisannya dari utang tersebut.

Warisannya di sini adalah setengah, maka bagiannya adalah setengah dari utang, yaitu setengah dari seratus (lima puluh), lalu setengah lainnya dia harus bersaksi untuk saudaranya. Jika dia orang yang adil, maka orang yang memberikan utang itu boleh bersumpah dengan kesaksiannya dan berhak mendapatkan sisanya (seratus), karena tidak ada kecurigaan dalam hak anak yang mengaku tersebut, sebab kesaksian ini tidak langsung mendatangkan manfaat untuk dirinya sendiri dan mengharuskan membayarkan utang itu karena darurat.

Sedangkan jika orang lain telah bersaksi bersama pewaris pengaku, maka sempurnalah kesaksian itu. Kemudian hukumnya itu untuk orang yang mengaku memberikan utang sesuai dengan kesaksian keduanya jika keduanya orang yang adil. Keduanya harus menyampaikan kesaksiannya dengan lafazh kesaksian, karena tidak cukup dengan lafazh pengakuan dalam kesaksian tersebut, sebagaimana telah kami sebutkan sebelumnya. Jika pengakuan itu berasal dari dua orang ahli waris yang adil, misalnya dia meninggalkan tiga orang anak,

kemudian dua orang dari mereka mengakui adanya utang dan keduanya pun bersaksi, maka kesaksian keduanya diterima dan sisa utang itu harus ditetapkan dari hak anak yang mengingkarinya. Semua hal inilah yang dikatakan oleh Al Hasan, Asy-Sya'bi, Imam Syafi'i, dan Ibnu Al Mundzir.

Sedangkan Himad dan para ahli pendapat berkata, "Orang yang mengakuinya itu ada dalam bagian orang yang mengaku."

Itu menurut pendapat Asy-Sya'bi.

Jadi, berdasarkan pendapat ini, tidak boleh diterima kesaksian orang yang mengakui adanya utang, karena kesaksiannya itu telah mendatangkan manfaat untuk dirinya sendiri, yaitu menjatuhkan sebagian apa yang telah diakuinya dari dirinya, sedangkan pengakuan adanya wasiat yang keluar dari sepertiga itu sama seperti pengakuan adanya utang, sebagaimana kami sebutkan sebelumnya.

Jika telah ditetapkan kepada seseorang bahwa seseorang yang lain berutang dengan bukti yang jelas, maka hal itu tidak dapat melarang diterimanya kesaksiannya atas orang tersebut dengan utang ataupun wasiat, ini menurut pendapat kebanyakan ulama kecuali Ibnu Abu Laili, dia berkata: kesaksiannya tidak dapat diterima atas orang yang memberikan utang yang telah meninggal, maka ada kemungkinan bahwa dia melarang hal tersebut agar tidak dicampuri oleh orang yang bersaksi untuknya dengan adanya utang, yang kemudian orang-orang yang memberikan utang itu saling mengambil bagiannya dan membagi-bagikannya dikarenakan kesaksiannya tersebut.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: itu adalah keadilan yang tidak diperhatikan, maka kesaksiannya untuk orang itu harus diterima seperti kesaksian orang lain, karena kesaksiannya itu tidak mendatangkan manfaat untuk dirinya sendiri dan mengharuskan membayar utang itu karena darurat. Akan tetapi, dia membahayakan

dirinya sendiri dengan kesaksian tersebut, karena orang yang menyaksikannya itu mengganggunya dalam hal pemenuhan syarat dan mengurangi hak yang seharusnya dia peroleh. Jadi, dia lebih dekat dengan kejujuran dan lebih berhak untuk diterima kesaksiannya.

Sementara itu, apa yang telah kami sebutkan untuknya tentang kemungkinan yang ada pada orang lain, tidak menghalangi diterimanya kesaksiannya tersebut.

1911. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika seseorang meninggal dunia dan meninggalkan dua orang anak, dia memiliki hak dengan adanya saksi dan memiliki utang yang melampaui warisannya, kemudian kedua ahli warisnya enggan untuk bersumpah bersama saksinya, maka orang yang memberikan utang itu tidak harus bersumpah dengan saksi dari orang yang telah meninggal itu dan dia berhak menerima haknya. Sedangkan jika kedua ahli warisnya bersumpah dengan saksi itu, maka hukum utang itu ada dan harus dibayarkan kepada orang yang memberikannya."

Maksudnya, jika seseorang meninggal dunia dalam keadaan bangkrut atau tidak mempunyai harta, dan dia telah mengaku bahwa dalam warisannya itu terdapat utangnya kepada orang lain, namun ahli warisnya mengingkarinya, maka mereka mendatangkan seorang saksi yang adil, dan mereka bersumpah dengannya, maka ditetapkanlah bahwa orang yang meninggal tersebut berutang, dan utang-utangnya itu harus dibayarkan dari warisannya itu. Wasiat-wasiatnya harus dilaksanakan dari sepertiga, terkecuali ahli warisnya mengizinkan. Sedangkan jika ahli warisnya enggan untuk bersumpah, maka orang yang memberikan utang itu tidak harus bersumpah dengan saksi dari

mayit tersebut. Inilah yang dikatakan Ishaq, Abu Tsur, dan Imam Syafi'i ﷺ dalam *Al Qaul Al Jadid* (pendapat yang baru).

Dalam pendapat lama *(Al Qadim)* beliau berkata, "Orang yang memberikan utang itu harus bersumpah, dan dia berhak menerima haknya."

Itu juga pendapat Imam Malik ﷺ.

Haknya itu berkaitan dengan sumpah tersebut, yaitu dengan dalil jika hartanya itu telah ditetapkan, maka haknya itu harus didahulukan daripada warisan, dan dia harus bersumpah seperti halnya ahli waris.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: utang itu adalah tanggung jawab ahli waris, bukan orang yang memberikan utang, maka tidak diwajibkan baginya bersumpah sebagaimana jika utangnya itu tidak melampaui jumlah warisannya.

Dalil bahwa utang itu menjadi tanggungan ahli waris yaitu: dengan sumpahnya itu sudah cukup walaupun untuk orang lain, karena hak orang yang memberikan utang ada dalam tanggungan si mayit, dan dia sendiri yang berutang. Oleh karena itu, seorang saksi harus bersaksi bahwa utang itu milik si mayit. Sesungguhnya sumpah yang diucapkan ahli waris dengan saksi itu adalah sumpah untuk hal ini, karena menurut kesepakatan pendapat, orang yang memberikan utang tidak boleh bersumpah "aku berutang dalam tanggungan orang yang mengakuinya," maka dia tidak boleh bersumpah atas utang orang lain yang tidak ada perbuatannya dalam hal itu, karena Nabi Muhammad ﷺ telah menjadikan sumpah itu untuk pemiliknya dan tidak diwajibkan kepada wakilnya ini, sebab dia harus bersumpah atas perbuatannya sendiri. Jika orang yang memberikan utang itu bersumpah dengan saksi tersebut, lalu si mayit terbebas dari utangnya, maka utang itu akan dikembalikan kepada ahli warisnya. Sedangkan jika utang itu telah ditetapkan dengan sumpahnya, maka tidak akan dikembalikan kepada mereka. Demikian

pula jika mayit itu telah berwasiat kepada seseorang, kemudian ahli warisnya enggan bersumpah, maka orang yang menerima wasiatnya itu juga tidak harus bersumpah, sebagaimana kami sebutkan sebelumnya.

Pasal: Jika salah seorang anak si mayit telah bersumpah dengan saksinya

Hal itu tidak menetapkan utangnya kecuali senilai bagiannya. Demikian pula jika ahli waris telah mengaku adanya wasiat dari ayah mereka atau pun utang, kemudian mereka mendatangkan saksinya, maka itu tidak menetapkan semua wasiat atau utangnya kecuali dengan sumpah dari mereka semuanya. Jika hanya sebagian mereka yang telah bersumpah, maka utang atau wasiat yang ditetapkan hanya sejumlah haknya, dan tidak ada hak ahli waris lain di dalamnya, karena tidak ditetapkan adanya hak bagi ahli waris tanpa sumpah mereka. Mereka juga tidak boleh mendapatkan bagian karena sumpah orang lain. Sedangkan ahli waris yang telah bersumpah harus membayarkan utang ayahnya sesuai yang telah ditetapkan untuknya. Jika di antara ahli waris tersebut terdapat anak kecil atau orang idiot, maka haknya itu harus dijaga sampai anak kecil itu baligh dan orang idiot itu berakal, karena tidak mungkin keduanya bersumpah dalam keadaan seperti itu, dan tidak mungkin pula walinya yang bersumpah, karena sumpah itu tidak dapat diwakilkan. Sedangkan jika dalam ahli waris itu terdapat orang yang buta dan mengerti isyarat, maka dia boleh bersumpah dan berhak menerima bagiannya. Kemudian jika isyaratnya tidak dapat dimengerti, maka haknya pun harus ditunda. Sedangkan jika dia mati atau anak kecil dan orang idiot itu mati, maka ahli waris mereka boleh menggantikan mereka untuk bersumpah dan mendapatkan haknya. Jika orang tua dari keduanya telah meminta ketika keduanya masih hidup untuk mengurung orang yang mengaku, sampai anak kecil itu baligh,

orang gila itu sadar, dan orang buta itu mengerti isyarat, atau dengan membentuk kelompok, maka keduanya tidak wajib memenuhi permintaan tersebut, karena pengurungan adalah adzab yang tidak boleh diterima oleh orang yang tidak ditetapkan adanya hak untuknya.

Warisan menjadi hak ahli waris

Dalam peninggalan si mayit telah ditetapkan hak kepemilikan untuk ahli warisnya, baik dia memiliki utang maupun tidak.

Imam Ahmad ﷺ yang mengungkap pendapat ini tentang seseorang yang bangkrut atau tidak mempunyai harta, kemudian dia meninggal dunia, berkata, "Barang yang dijual telah berpindah kepada ahli waris dan menjadi milik mereka."

Imam Syafi'i ﷺ juga mengatakan demikian.

Imam Abu Hanifah ﷺ berkata, "Jika utang itu melampaui warisannya, maka warisan itu tidak boleh dipindahkan untuk ahli warisnya. Sedangkan jika tidak melampauinya, maka tidak ada larangan untuk memindahkan sesuatu dari warisan tersebut."

Abu Said Al Ushthukhri berkata, "Dilarang dipindahkan dengan semua jumlahnya."

Imam Ahmad juga lebih cenderung kepada hal seperti ini, karena dia telah berkata tentang empat orang anak yang ayah mereka meninggalkan sebuah rumah dan memiliki utang, kemudian salah seorang anaknya berkata, "Aku memberikannya, dan sisakanlah seperempatnya untukku."

Imam Ahmad berkata, "Rumah tersebut untuk orang-orang yang memberikan utang, sedangkan anak-anaknya tidak berhak mendapatkan warisan apa pun sampai mereka melunasi utang ayahnya."

Hal itu menunjukkan bahwa menurut pendapatnya warisan tersebut tidak dipindahkan kepada mereka, karena dia telah melarang seorang ahli waris untuk menerima seperempat dengan membayarkan sejumlah nilainya, karena sesungguhnya utang itu tidak dapat ditetapkan menjadi tanggung jawab ahli waris. Jadi, wajib dikaitkan dengan peninggalan si mayit atau warisannya.

Menurut madzhab yang benar adalah pendapat pertama. Oleh karena itu, kami katakan: sesungguhnya orang yang memberikan utang tidak harus bersumpah atas utang si mayit, karena tempat utang itu adalah tanggung jawab dan harus dikaitkan dengan warisannya. Kemudian ahli waris harus memilih antara melunasi utang itu dari warisan tersebut atau dari yang lain, seperti menggadaikan dan memanen. Oleh karena itu, tidak diwajibkan bagi para pemberi utang untuk menafkahi budak-budak, dan peningkatan nilai warisan itu tidak menjadi milik mereka, karena tidak akan terlepas untuk dipindahkan menjadi milik ahli waris, para pemberi utang, atau tetap menjadi milik mayit dan tidak untuk siapapun. Jadi, maka penilaian nilai warisan tidak boleh dipindahkan kepada para pemberi utang, karena jika dipindahkan kepada mereka maka mereka wajib menafkahi hewan-hewan, dan peningkatan nilainya menjadi milik mereka tanpa dihitung dari utang mereka. Tidak boleh juga untuk tetap menjadi milik si mayit, karena masih ada keluarga yang berhak memilikinya. Tidak boleh juga untuk tidak menjadi milik siapa pun, karena itu adalah harta yang dimiliki dan harus mempunyai pemilik, karena jika tetap tidak mempunyai pemilik, maka boleh dimiliki oleh siapa pun yang ingin memilikinya, seperti hal-hal yang boleh dimiliki lainnya.

Jadi, telah ditetapkan bahwa harta warisan itu dipindahkan menjadi milik ahli warisnya. Oleh karena itu, jika warisan itu bertambah nilainya, seperti rumahnya semakin mahal, pohon-pohon kurmanya berbuah, atau hewan ternaknya bertambah, maka semua itu menjadi

milik ahli waris sendiri tanpa ada hak para pemberi utang di dalamnya, karena itu adalah peningkatan nilai miliknya, dan sama seperti usaha pemanen (pemetik hasil). Ada kemungkinan itu dapat dikaitkan dengan hak para pemberi utang sebagai peningkatan nilai gadai atau pinjaman.

Barangsiapa memilih pendapat pertama, maka dia berkata, "Keterkaitan hak tersebut dengan gadai atau pinjaman adalah benar, karena ditetapkan berdasarkan pilihan si pemilik dan keridhaannya. Jadi, dilarang untuk menggunakannya. Sedangkan ini ditetapkan tanpa keridhaan si pemilik, maka tidak ada larangan untuk menggunakannya, dan itu sama seperti pemanen."

Sedangkan menurut riwayat yang lain, peningkatan nilai warisan tersebut hukumnya sama seperti hukum warisan dan apa saja yang dibutuhkannya dari jaminan keamanannya.

Jika ahli waris telah menggunakan warisan tersebut dengan menjualnya, menghibahkannya, atau membaginya, maka menurut riwayat pertama penggunaan mereka itu benar jika mereka telah melunasi utangnya, dan jika belum melunasinya, maka penggunaan mereka itu tidak sah, seperti seorang tuan yang menggunakan hak budaknya yang memanen dan belum melunasi utang hasil panennya. Sedangkan menurut riwayat lain, penggunaan mereka itu rusak dikarenakan mereka telah menggunakan apa yang belum menjadi milik mereka.

Pasal: Jika seorang mayit meninggalkan tiga orang anak dan dua orang ayah, kemudian semua anak itu mengaku ayah mereka telah mewakafkan rumahnya kepada mereka pada masa sehatnya, kemudian mereka membuktikannya dengan mendatangkan seorang saksi, dan mereka pun bersumpah bersamanya

Dalam kasus tersebut, rumah itu menjadi wakaf bagi mereka dan hilanglah hak kedua ayah tersebut. Namun jika mereka tidak bersumpah bersamanya dan si mayit tidak memiliki utang atau wasiat, maka kedua ayahnya itu harus bersumpah, dan secara mutlak terdapat bagian untuk keduanya. Sedangkan bagian anak-anak itu tergantung kepada pengakuan mereka, karena pembagiannya dilakukan sesuai pengakuan mereka.

Jika mayit tersebut berutang atau mewasiatkan sesuatu, maka utangnya harus dilunasi atau wasiatnya harus dilaksanakan, lalu harta warisan yang tersisa dibagikan berdasarkan pengakuan mereka.

Jika salah seorang dari mereka telah bersumpah, maka sepertiga dari rumah itu menjadi wakaf untuknya, dan sisanya untuk melunasi utang. Sedangkan jika lebih mengutamakan rumah itu sebagai warisan, maka apa yang diberikan kepada dua anak yang lain itu menjadi wakaf untuk keduanya. Akan tetapi, anak yang bersumpah tersebut tidak mendapat warisan apa pun, karena dia telah mengakui bahwa dia tidak berhak mendapatkan apa pun selain yang diwakafkan untuknya. Sedangkan jika semua anak itu bersumpah, maka wakaf itu telah ditetapkan untuk mereka semua, dan wakaf itu tidak akan terlepas untuk berurutan kepada satu keturunan, kemudian kepada keturunan selanjutnya setelah keturunan yang lainnya, baik untuk selamanya maupun secara bersamaan.

Jika wakaf itu secara berurutan, dan ketiga anaknya itu telah meninggal, maka wakaf tersebut pindah menjadi milik keturunan keduanya tanpa adanya sumpah, karena kedudukan rumah itu yang sebagai wakaf telah ditetapkan dengan dua orang saksi dan sumpah dari semua anaknya, sehingga kepindahan hak itu tidak lagi membutuhkan bukti atau penjelasan, sebagaimana jika itu ditetapkan dengan dua orang saksi seperti halnya harta yang diwarisi, demikian pula jika semua

anaknya meninggal dan wakaf itu dikembalikan kepada kaum fakir-miskin, maka penetapannya itu tidak lagi membutuhkan sumpah sebagaimana yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Jika salah seorang anaknya meninggal, maka bagiannya dari wakaf tersebut pindah kepada saudara-saudaranya atau kepada orang yang telah disyaratkan oleh pewakaf untuk berpindah kepadanya tanpa adanya sumpah yang telah kami sebutkan sebelumnya. Jika keturunan pertama enggan bersumpah, maka kami telah menyebutkan bahwa bagian mereka tergantung pada pengakuan mereka sendiri; jika mereka semuanya meninggal, maka itu menjadi wakaf sesuai dengan yang telah mereka akui. Bila ternyata pengakuan mereka bahwa itu sebagai wakaf untuk mereka selanjutnya untuk anak-anaknya, kemudian anak-anaknya itu berkata: kami bersumpah dengan saksi kami agar semua rumah itu menjadi wakaf untuk kami, maka mereka berhak mendapatkannya, karena mereka telah memindahkan wakaf dari pewakafnya dan mereka pun harus menetapkannya seperti keturunan pertama, sedangkan jika yang bersumpah hanya salah satu anaknya sedang kedua saudaranya mundur, kemudian anak yang bersumpah itu meninggal, maka ini harus diperhatikan, jika dia meninggal setelah kematian kedua saudaranya, maka menurut pendapat pertama bahwa bagiannya itu diberikan kepada anak-anaknya, sedangkan jika dia meninggal pada waktu kedua saudaranya masih hidup, maka terdapat tiga pendapat dalam hal tersebut:

Pendapat pertama, diberikan kepada saudara-saudaranya, karena tidak ditetapkan hak apa pun bagi keturunan kedua jika masih ada salah seorang dari keturunan pertama.

Pendapat kedua, berpindah kepada anak-anaknya, karena kedua saudaranya telah menghilangkan hak keduanya dengan kemunduran mereka, maka keduanya sama seperti orang yang tidak ada.

Pendapat ketiga, diberikan kepada yang paling dekat dari sisa ahli waris pewakaf, karena wakaf tidak mungkin diberikan kepada kedua saudaranya atau kelompok pewaris kedua, sebagaimana telah kami sebutkan, bahwa wakaf itu harus diberikan kepada yang paling dekat dari sisa ahli waris pewakaf sampai kedua saudaranya meninggal kemudian berpindah kepada keturunan kedua.

Pendapat pertama merupakan pendapat yang paling benar, karena kedua saudaranya belum menghilangkan hak mereka, melainkan hanya melarang perdebatan terhadap wakaf itu. Oleh karena itu, jika kedua ayahnya telah mengaku kepada keduanya, maka wakaf itu dapat ditetapkan tanpa adanya sumpah, sedangkan di sini telah adanya pengakuan dari keturunan kedua, maka wakaf itu harus diberikan kepada keduanya lantaran telah adanya kesepakatan dari semua pihak atas wakaf tersebut.

Apabila dikatakan, "Jika keturunan kedua itu masih anak-anak kecil dan tidak dapat diterima pengakuan dari mereka," maka kami katakan, "Pengakuan itu telah ada dari orang yang bersumpah, yang buktinya telah ditetapkan dengan sumpahnya, juga dengan dalil yang menetapkan wakaf tersebut, maka keturunan kedua berhak mendapatkannya karena bukti itu, sebab dengan itu sudah cukup untuk memindahkan wakafnya kepada kedua saudaranya, sebagaimana dengan itu juga sudah cukup untuk memindahkannya kepada keturunan kedua setelah kedua saudaranya itu meninggal.

Bukti atas kebenaran hal ini adalah: kami hanya mencukupkan bukti dalam asal wakaf tersebut, dalam tata caranya, dalam sifatnya, dan dalam urutannya. Sedangkan selain hal ini, yang terdapat perselisihan di dalamnya, harus dicukupkan bukti di didalamnya. Kemudian jika pewakaf telah memberikan syarat, bahwa barangsiapa di antara mereka mati dan meninggalkan anak, maka bagiannya berpindah kepada

anaknya, maka wakaf itu berpindah kepada anak-anaknya menurut satu sisi, karena tidak ada penentang mereka dalam hal itu. Sedangkan jika dia mati tanpa meninggalkan anak, maka wakaf itu berpindah kepada dua saudaranya, menurut pendapat yang paling benar, dan terdapat dua pendapat lain dalam hal ini. Jika wakaf tersebut menjadi hak bersama, yaitu mereka mengaku bahwa ayah mereka telah mewakafkan rumahnya kepada anaknya dan cucunya selama masih keturunan, maka itu menjadi hak bersama antara semua keturunan. Dalam keadaan ini, jika ketiga anaknya itu telah bersumpah dengan saksi mereka dan tidak ada seorang pun dari anak-anak mereka yang hadir, maka wakaf itu ditetapkan untuk ketiganya. Sedangkan jika salah seorang dari anak mereka hadir, maka dia adalah partner mereka; bila dia sudah dewasa maka dia harus bersumpah dan harus mendapatkan haknya. Namun jika dia enggan bersumpah, maka bagiannya itu dianggap sebagai warisan, yang darinya harus dibayarkan utang-utangnya, dilaksanakan wasiatnya, dan sisanya untuk ahli warisnya, karena dia telah mengambil wakaf itu secara langsung dari pewakaf tanpa adanya perantara, maka dia sama seperti salah seorang anaknya. Kemudian jika dia (partner) itu masih kecil, atau dari salah satu anaknya terdapat anak yang ikut serta dalam wakaf tersebut, atau salah satu anaknya masih kecil, maka harus ditahan bagiannya dari wakaf tersebut dan tidak boleh diberikan kepada walinya sampai dia baligh, yang kemudian dia harus bersumpah atau enggan bersumpah, karena dia telah menerima wakaf tersebut tanpa perantara.

Apabila dikatakan, "Mengapa dia belum berhak menerimanya tanpa adanya sumpah, padahal anak-anak yang berhak menerimanya telah mengakuinya, dan hal itu sudah cukup dengan pengakuan mereka, sebagaimana jika di tangan mereka terdapat rumah, lalu mereka mengakui bahwa anak yang masih kecil juga ikut mempunyai hak, maka apakah itu harus diberikan kepada walinya?"

Kami katakan, "Perbedaan antara keduanya yaitu: dalam hal rumah yang ada di tangan mereka (anak-anak) itu tidak terdapat penentang mereka, juga tidak diwajibkan kepada salah seorang dari mereka untuk bersumpah. Sedangkan yang menjadi penentang mereka dalam hal rumah itu adalah dua orang ayah, para pemilik utang, serta wasiat, dan mereka hanya dapat mengambil haknya dengan sumpah mereka, jika mereka ini telah mengakui anak kecil itu sebagai partner mereka, maka mereka telah mengakuinya seperti salah seorang dari mereka dan dia tidak dapat mengambil haknya kecuali dengan sumpahnya, sebagaimana salah seorang dari mereka juga tidak dapat mengambil haknya kecuali dengan sumpahnya. Berbeda halnya jika wakaf tersebut secara berurutan kepada satu keturunan setelah keturunan lainnya, maka tidak seorangpun dari keturunan kedua yang mempunyai hak bersama mereka. jika anak kecil yang diberi wakaf itu telah mendapat bagiannya dan dia telah bersumpah, maka itu mutlak menjadi miliknya, sedangkan jika dia enggan bersumpah, maka ini harus diperhatikan, jika dia sudah ada pada waktu pengakuan atau sebelum sumpah mereka, maka bagiannya itu dianggap sebagai warisan, sebagaimana itu menjadi miliknya jika dia telah baligh dan enggan bersumpah, sedangkan jika dia ada setelah sumpah mereka dan telah ditetapkan peningkatan nilai dari wakaf tersebut, maka dia juga berhak mendapatkan bagiannya, karena wakaf itu telah ditetapkan pada semua rumah dengan sumpah anak-anaknya, maka wakaf itu tidak dapat dibatalkan dengan penghalangan orang yang telah ada, terkecuali jika dia telah mengaku bahwa rumah itu bukan sebagai wakaf dan anak-anaknya telah berbohong dalam hal itu, maka bagiannya dari penghasilan itu dianggap sebagai warisan, hukumnya adalah hukum peningkatan nilai warisan, sedangkan jika dia tidak membohongi mereka, maka bagiannya itu sebagai wakaf untuknya.

Al Qadhi berkata, "Jika dia enggan untuk bersumpah, maka bagiannya harus dikembalikan kepada ketiga anak pewakaf tersebut. Tidak boleh dibedakan antara orang yang ada pada waktu pengakuan dengan orang yang ada setelahnya, karena dia tidak boleh menerima hak apa pun tanpa sumpahnya. Juga tidak boleh dibatalkan wakaf yang telah ditetapkan dengan sumpah mereka, yang kemudian ditentukan pengembalian bagiannya kepada mereka.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: jika anak kecil itu telah ada pada waktu pengakuan dan sumpah mereka, maka dia adalah sekutu mereka ketika wakaf itu ditetapkan, sehingga tidak boleh menetapkan wakaf untuk bagiannya tanpa ada dari sumpahnya seperti halnya orang baligh. Sedangkan jika dia ada setelah wakaf itu ditetapkan dengan sumpah mereka, maka merekalah yang harus menentukan bagian untuknya, dan dia harus membenarkan keputusan mereka, maka mereka tidak boleh mengambil bagiannya sebagaimana jika mereka telah memutuskan bagiannya itu dengan uang, karena mereka telah mengaku tidak berhak mendapatkan lebih dari tiga perempat wakaf tersebut, sehingga mereka tidak boleh mengambil lebih dari jumlah itu. Jika anak kecil itu meninggal sebelum dia baligh, maka pewarisnya boleh menggantikan tempatnya, sebagaimana yang telah kami sebutkan. Namun jika salah seorang anaknya yang telah baligh itu meninggal sebelum anak kecil tersebut baligh, maka bagiannya itu harus ditahan, seperti halnya bagian pamannya yang telah meninggal, hukum di dalamnya sama seperti hukum dalam bagiannya yang asli.

Al Qadhi berkata, "Jika anak kecil itu telah baligh dan enggan untuk bersumpah, maka seperempatnya itu ditahan sampai datang waktu meninggalnya anak yang ketiga, kemudian harus dibagikan antara dua anaknya yang telah baligh dan ahli waris dari mayit tersebut, karena antara bagian ketiga anak itu dengan bagiannya dari mayit tersebut terdapat bagian secara khusus untuk dua orang baligh yang masih

hidup, dan keduanya adalah orang yang berhak mendapatkan wakaf itu."

1912. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Barangsiapa telah mengajukan suatu dakwaan dan menyebutkan bahwa buktinya itu jauh darinya, kemudian terdakwa bersumpah, selanjutnya pendakwa itu mendatangkan buktinya, maka dakwaan itu dapat ditetapkan dengan bukti tersebut dan sumpah itu tidak dapat menghilangkan kebenaran."

Maksud kalimat tersebut yaitu: jika seorang pendakwa telah menyebutkan bahwa buktinya itu jauh darinya, atau dia tidak mungkin mendatangkannya, atau dia tidak ingin menunjukkannya, kemudian dia meminta terdakwa untuk bersumpah kepadanya, dan jika dia telah bersumpah kemudian pendakwa mendatangkan buktinya, maka dakwaan itu telah ditetapkan kepadanya. Inilah perkataan Syuraih, Imam Asy-Sya'bi, Imam Malik, Ats-Tsauri, Imam Laits, Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Ishaq. Telah dikisahkan juga dari Ibnu Abu Laili dan Daud bahwa buktinya itu tidak perlu didengarkan, karena sumpah itu merupakan bukti dari terdakwa, sehingga setelahnya tidak perlu didengarkan bukti dari pendakwa, sebagaimana tidak perlu didengarkan sumpah dari terdakwa setelah adanya bukti dari pendakwa.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: perkataan Umar bin Khaththab ﷺ:

الْبَيِّنَةُ الصَّادِقَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ الْيَمِينِ الْفَاجِرَةِ

"Bukti yang benar lebih aku sukai daripada sumpah yang bohong."

Bukti ini secara jelas benar, maka kebenarannya itu mengharuskan kebohongan sumpah yang sebelumnya, maka bukti yang benar ini lebih utama, karena dalam setiap keadaan diwajibkan adanya kebenaran dengan penentuannya, dan penentuannya itu harus dengan bukti sebagaimana sebelum adanya sumpah. Sedangkan apa yang telah mereka sebutkan itu sama sekali tidak benar, karena bukti itu adalah yang asli sedangkan sumpah itu sebagai penggantinya. Oleh karena itu, sumpah tidak dianjurkan kecuali dalam keadaan darurat, pengganti juga dianggap batal karena adanya kemampuan dari apa yang digantikan seperti batalnya tayamum karena masih mampu mendapatkan air, sedangkan yang asli tidak dapat dibatalkan karena adanya kemampuan dari penggantinya. Perbedaan antara bukti dengan sumpah adalah, ketika keduanya berkumpul dan keduanya memungkinkan untuk didengarkan, maka bukti harus didengarkan dan dengannya hukum ditetapkan, sedangkan sumpah tidak perlu didengarkan dan tidak boleh ditanyakan.

Pasal: Apabila pendakwa telah meminta untuk mengurung terdakwa, atau meminta penjamin sampai datangnya bukti yang jauh itu

Dalam kasus tersebut, hal itu tidak boleh diterima dan dia tidak boleh memaksa lawannya (terdakwa).

Pendapat ini diungkapkan oleh Imam Ahmad ﷺ, karena sebelumnya tidak ditetapkan baginya hak untuk mengurung terdakwa atau meminta penjaminnya, karena pengurungan itu adalah siksaan (adzab) yang tidak menjadikannya suci atau bebas sebagaimana haknya. Juga karena bila hal itu dibolehkan maka setiap orang yang zhalim akan dapat mengurung siapa saja yang dikehendakinya tanpa ada kebenaran. Sedangkan jika buktinya itu dekat maka pendakwa boleh menahannya

sampai dia mendatangkan buktinya, karena hal itu merupakan keadaan darurat untuk dilakukan, sebab seandainya dia tidak menahannya maka terdakwa itu akan pergi dari majelis hakim, sedangkan bukti tersebut tidak dapat ditunjukkan kecuali di hadapan hakim, dikarenakan memungkinkan baginya untuk mendatangkan pendakwa di hadapan majelis hakim untuk menunjukkan buktinya, maka memungkinkan juga baginya untuk menahannya sampai buktinya itu didatangkan. Berbeda dengan bukti yang jauh atau yang tidak mungkin didatangkan, karena kewajibannya untuk menetap sampai waktu buktinya itu datang, maka hal itu membutuhkan untuk mengurung terdakwa atau penjamin yang menggantikannya padahal itu tidak dibolehkan.

Pasal: Apabila pendakwa telah mendatangkan satu orang saksi, dan saksi itu tidak bersumpah dengannya, kemudian dia meminta sumpah dari terdakwa dan dia bersumpah kepadanya, lalu setelah itu pendakwa mendatangkan saksi yang lain

Dalam kasus tersebut, sempurnalah buktinya itu dan hukumnya harus ditetapkan, sebagaimana telah kami sebutkan sebelumnya.

Sedangkan jika pendakwa berkata, "Aku mempunyai bukti yang ada sekarang dan aku menginginkan sumpah dari terdakwa," kemudian ditunjukkanlah bukti tersebut, maka ada dua pendapat:

Pendapat pertama, dia boleh melakukannya dan meminta sumpah dari lawannya (terdakwa), karena dia memiliki hak untuk memintanya bersumpah jika buktinya itu jauh. Demikian pula jika buktinya itu dekat, dikarenakan jika dia berkata, "Aku ingin menunjukkan buktiku yang dekat," maka dia memiliki hak untuk memintanya bersumpah. Demikian pula jika dia ingin menunjukkannya.

Pendapat kedua, dia tidak memiliki hak untuk memintanya bersumpah, karena dalam bukti itu harus terlepas dari sumpah, maka bukti itu tidak dianjurkan ada bersamaan dengan sumpah, karena bukti adalah yang asli sedangkan sumpah adalah pengganti, maka tidak boleh disatukan antara yang asli dengan pengganti, seperti halnya tayamum dengan adanya air. Berbeda halnya dengan bukti yang jauh, karena dalam keadaan itu ia sama seperti halnya sesuatu yang tidak ada disebabkan kelemahannya. Demikian pula bukti yang tidak ingin pendakwa tunjukkan, karena bisa saja dia mendapatkan kesulitan untuk mendatangkannya, atau bukti itu mendapatkan kesulitan untuk datang, maka hal itu dibolehkan karena adanya kesulitan, berbeda halnya dengan bukti yang ingin pendakwa tunjukkan.

1913. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Sumpah yang menjadikan orang yang dipinta bersumpah terbebas adalah sumpah dengan nama Allah, walaupun yang bersumpah itu orang kafir."

Maksud kalimat tersebut yaitu "Sumpah yang disyariatkan dalam hak-hak yang menjadikan orang yang dipinta bersumpah terbebas adalah sumpah dengan nama Allah."

Itu menurut mayoritas ulama, kecuali Imam Malik yang lebih suka bersumpah dengan nama Allah yang tidak ada tuhan kecuali Dia.

Jika seorang hakim meminta bersumpah dengan nama Allah, maka dibolehkan.

Imam Ibnu Mundzir berkata, "Ini yang lebih aku sukai."

Ibnu Abbas ﷺ telah meriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ meminta seseorang untuk bersumpah, kemudian beliau bersabda,

قُلْ وَاللهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ مَالَهُ عِنْدَكَ شَيْئًا

"Katakanlah, 'Demi Allah yang tidak ada tuhan kecuali Dia, tidak ada apa pun miliknya yang ada padamu'." (HR. Abu Daud).[212]

Dalam hadits Umar ﷺ, dikatakan bahwa Umar bersumpah kepada Ubay ﷺ dan berkata:

وَاللهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِنَّ النَّخْلَ لَنَخْلِي وَمَا لِأُبَيٍّ فِيهَا شَيْءٌ

"Demi Allah yang tidak ada tuhan kecuali Dia, sesungguhnya kurma ini milikku, di dalamnya tidak ada apa pun milik Ubay"[213].

Imam Syafi'i ﷺ berkata, "Jika yang didakwa adalah hukum *qishash*, pemerdekaan budak, batasan hukum, atau yang tidak mencapai *nishab*, maka sumpahnya harus diperjelas, yaitu bersumpah dengan nama Allah yang tidak ada tuhan kecuali Dia, Dia mengetahui yang gaib dan yang nampak, Maha Pengasih dan Maha Penyayang, Yang mengetahui rahasia dan yang jelas, Dia yang berfirman dalam hal sumpah, *'Dia mengetahui (pandangan) mata yang khianat dan apa yang disembunyikan oleh hati'.*"

Itu pendapat pilihan Abu Al Khaththab.

Sementara itu, Al Qadhi berkata, "Ini hanya dalam sumpah-sumpah kebaikan dan bukan sebagai syarat."

---

212 HR. Abu Daud (pembahasan: Pelunasan utang, 3/3620) dari jalur Atha bin As-Sa'ib, dari Abu Yahya, dari Ibnu Abbas ﷺ, bahwa Nabi Muhammad ﷺ bersabda ....

Sanadnya *dhaif.*

Abu Daud berkata, "Nama Abu Yahya adalah Ziyad, perawi yang *tsiqah.*"

213 Takhrijnya telah disebutkan (jil. 13, 229).

Dalil kami dalam masalah ini adalah: firman Allah ﷻ berikut ini:

تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

"...hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah shalat, agar keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu, 'Demi Allah kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini, walaupun dia karib kerabat...'." (Qs. Al Maa`idah [5]: 106)

فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَٰدَتِهِمَا ﴿١٠٧﴾

"... lalu keduanya bersumpah dengan nama Allah, 'Sungguh, kesaksian kami lebih layak diterima daripada kesaksian kedua saksi itu...'." (Qs. Al Maa`idah [5]: 107)

Allah ﷻ berfirman dalam masalah *li'an*:

فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾

"... maka kesaksian masing-masing orang itu adalah empat kali bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa sesungguhnya dia termasuk orang yang berkata benar." (Qs. An-Nuur [24]: 6)

وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ﴿١٠٩﴾

"Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan...." (Qs. Al An'aam [6]: 109)

Sebagian mufasir berkata, "Barangsiapa telah bersumpah dengan nama Allah, maka dia telah bersumpah dengan segala kesungguhan."

Nabi Muhammad ﷺ pernah meminta Rukanah bin Abdul Yazid untuk bersumpah dalam thalak, kemudian beliau bersabda:

آللهِ مَا أَرَدْتَ إِلَّا وَاحِدَةً؟

"Demi Allah, kamu tidak menginginkan kecuali thalak satu?"[214].

Dalam hadits Al Hadhrami dan Al Kindi disebutkan bahwa Nabi Muhammad ﷺ bersabda:

أَلَكَ بَيِّنَةٌ؟ قَالَ: لاَ، وَلَكِنْ أُحَلِّفُهُ وَاللهِ مَا يَعْلَمُ أَنَّهَا أَرْضِي غَصَبَنِيْهَا

"Apakah kamu mempunyai bukti?" Dia menjawab, "Tidak, akan tetapi aku bersumpah kepadanya, "Demi Allah, dia tidak mengetahui bahwa itu adalah tanahku yang telah dicuri ayahnya." (HR. Abu Daud).[215]

Utsman ؓ berkata kepada Ibnu Umar ؓ, "Bersumpahlah engkau dengan nama Allah bahwa engkau telah menjualnya dan tidak ada penyakit padanya yang engkau ketahui[216], karena dalam nama Allah terdapat kecukupan, maka cukuplah dengan nama-Nya itu di dalam sumpah seperti halnya tempat yang mereka berikan."

---

214 Takhrijnya telah disebutkan (no. 9, 1259).

215 Takhrijnya telah disebutkan (no. 56, 1867).

216 HR. Malik dalam *Al Muwaththa* (2/4/613) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (5/328).

Disebutkan oleh Abdurrazaq dalam mushannafnya (8/162-162/14721).

Sedangkan hadits Ibnu Abbas dan Umar ﷺ juga menunjukkan dibolehkannya meminta sumpah.

Kemudian apa yang telah kami sebutkan menunjukkan cukupnya sumpah dengan nama Allah saja, sedangkan apa yang disebutkan yang lainnya, maka di dalamnya tidak ada hukum dan *qiyas* yang meliputinya.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka sesungguhnya sumpah di dalam hak seorang muslim ataupun kafir harus dengan nama Allah ﷻ, tidak seorang pun yang boleh bersumpah dengan selain nama-Nya, sebagaimana firman Allah ﷻ, *"... lalu keduanya bersumpah dengan nama Allah...."*

Juga sabda Nabi Muhammad ﷺ:

مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ

"Barangsiapa bersumpah maka hendaknya bersumpah dengan nama Allah, atau hendaklah dia diam."[217]

Pasal: Sumpah dianjurkan dalam hak setiap terdakwa, baik muslim maupun kafir, baik adil maupun fasik, baik perempuan maupun laki-laki

Nabi Muhammad ﷺ bersabda:

الْيَمِينِ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

"Sumpah itu bagi terdakwa."[218]

---

[217] Takhrijnya telah disebutkan (no. 1298, 6).
[218] Takhrijnya telah disebutkan (no. 203, 6).

Syaqiq meriwayatkan dari Al Asy'at bin Qais, dia berkata: Antara aku dengan seorang Yahudi terdapat suatu tanah, yang dia mengambil hakku, maka aku mengadukannya kepada Nabi Muhammad ﷺ. Rasulullah ﷺ lalu bersabda kepadaku:

أَلَكَ بَيِّنَةٌ؟ قُلْتُ: لاَ، فَقَالَ لِلْيَهُودِيِّ: احْلِفْ. قُلْتُ: إِذًا يَحْلِفَ فَيَذْهَبَ بِمَالِي، فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ:

(إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا)

"Apakah kamu mempunyai bukti?" Aku menjawab, "Tidak." Beliau lalu berkata kepada orang Yahudi itu, *"Bersumpahlah."* Orang Yahudi itu pun bersumpah, kemudian dia pergi membawa hartaku. Allah ﷻ lalu menurunkan ayat, *"Sesungguhnya orang-orang yang memperjualbelikan janji Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga murah...'."* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 77) (HR. Al Bukhari, Abu Daud dan Ibnu Majah).[219]

Dalam hal hadits Al Hadhrami aku katakan, "Sesungguhnya dia seorang lelaki pendusta yang tidak peduli dengan apa yang disumpahkan kepadanya."

Dia berkata, "Tidak ada hakmu dari sumpah tersebut kecuali itu."

---

219 HR. Al Bukhari (pembahasan: *Al Khushumat*, 5/2416, 2417); Abu Daud (pembahasan: Sumpah, 3/3243); Ibnu Majah (pembahasan: Hukum, 2/2322); dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (1/379, 426).

Terdakwa yang bukan muslim

1914. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Terkecuali terdakwa itu seorang Yahudi, maka harus dikatakan kepadanya, 'Katakanlah, "Demi Allah yang telah menurunkan Kitab Taurat kepada Musa".' Sedangkan jika dia seorang Nasrani, maka harus dikatakan kepadanya, 'Katakanlah, "Demi Allah yang telah menurunkan Kitab Injil kepada Isa".' Sedangkan jika mereka mempunyai tempat-tempat yang mereka agungkan dan tidak memungkinkan para pembohong untuk bersumpah di dalamnya, maka mereka boleh bersumpah di dalamnya."

Perkataan Imam Al Kharqi *rahimahullah* secara jelas menunjukkan bahwa sumpah tidak dapat dikuatkan kecuali dalam hak ahli *dzimmah*. Tidak dapat dikuatkan pula dalam hak umat muslim. Seperti inilah perkataan Imam Abu Bakar. Alasan penguatannya dalam hak mereka adalah yang telah diriwayatkan Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda kepada kaum Yahudi:

نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ عَلَى مَنْ زَنَى

"Aku meminta kalian bersumpah dengan nama Allah yang telah menurunkan Kitab Taurat kepada Musa, tidakkah kalian menemukan dalam Kitab Taurat hukuman atas orang yang telah berbuat zina?" (HR. Abu Daud[220]).

---

220 HR. Abu Daud (pembahasan: Pelunasan utang, 3/3624, 4450) dari jalur Az-Zuhri.

Imam Al Kharqi berkata, "Dapat dikuatkan di suatu tempat, kemudian dia bersumpah di tempat-tempat yang diagungkannya, yang terlepas dari kebohongan di dalamnya, akan tetapi dia tidak menyebutkan penguatan sumpah dengan waktu."

Abu Al Khathab berkata, "Jika dia telah melihat penguatan dalam sumpah itu ada dalam lafazh dengan waktu dan tempat, maka dia boleh melakukannya."

Dia juga berkata, "Imam Ahmad lebih cenderung ke pendapat itu di dalam riwayat Al Maimuni, dan telah menguatkannya, kemudian dia menyebutkan penguatan sumpah itu dalam hak seorang Majusi."

Imam Ahmad berkata, "Lalu dikatakanlah kepadanya, 'Katakanlah, "Demi Allah yang telah menciptakanku dan memberiku rezeki".' Jika dia orang yang menyembah patung, maka dia harus bersumpah dengan nama Allah Yang Esa. Jika dia tidak menyembah Allah ﷻ, karena tidak seorang pun yang boleh bersumpah selain dengan nama Allah ﷻ, sebagaimana sabda Nabi Muhammad ﷺ:

مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ

"Barangsiapa bersumpah, maka hendaklah dia bersumpah dengan nama Allah, atau hendaklah dia diam."[221]

Redaksi Abu Daud yaitu, "Telah berkata kepada kami seorang laki-laki dari Muzayyanah, sedangkan saat itu kami bersama Said bin Al Musayyab...." dari Abu Hurairah ﷺ..

Sanadnya *majhul* karena kejahilan Al Mazini.

Hadits ini memiliki *syahid* (penguat) dari hadits Al Barra bin Azib, dan di dalamnya terdapat lafazh:

(أَنْشُدُكَ بِاللهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ...) الحديث

"Apakah kamu musyrik kepada Allah yang telah menurunkan Kitab Taurat kepada Musa, apakah seperti ini kalian menemukan hukuman pezina di dalam Kitab kalian....?" HR. Muslim dan Abu Daud.

[221] Takhrijnya telah disebutkan (no. 6).

Menurut hadits ini, jika dia tidak membiasakan ini sebagai sumpah, maka itu hanya akan menambahkan dosa dan siksaan baginya. Mungkin saja siksaannya itu dapat didahulukan, yang akhirnya dia mendapat pelajaran dari itu, dan yang lainnya dapat mengambil *i'tibar* darinya. Ini semua bukanlah syarat dalam sumpah, akan tetapi seorang hakim harus melakukannya jika dia melihatnya.

Satu kelompok ulama yang mengatakan bahwa Ahli Kitab harus diminta bersumpah dengan nama Allah yang Esa, yaitu: Masruq, Abu Ubaidah bin Abdullah, Atha, Syuraih, Al Hasan, Ibrahim bin Ka'ab bin Suwar, Malik, Ats-Tsauri, dan Abu Ubaid.

Satu kelompok ulama lain yang mengatakan bahwa tidak disyariatkan penguatan sumpah dengan waktu dan tempat dalam hak seorang muslim, yaitu: Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya.

Sementara itu, Imam Malik dan Imam Syafi'i ﷺ berkata, "Dapat dikuatkan."

Keduanya lalu berselisih pendapat, Imam Malik berkata, "Seorang muslim di kota Madinah harus bersumpah di atas mimbar Rasulullah ﷺ dengan cara berdiri. Sedangkan di luar kota Madinah mereka diminta bersumpah di masjid-masjid yang dipakai shalat berjamaah, kemudian tidak boleh bersumpah di atas mimbar kecuali dengan batas nilai yang diharuskan seorang pencuri dipotong atau lebih, yaitu tiga dirham."

Imam Syafi'i ﷺ berkata, "Seorang muslim di kota Makkah diminta bersumpah di antara rukun Yamani dan Maqam Nabi Ibrahim. Sedangkan jika di kota Madinah maka harus di atas mimbar Rasulullah ﷺ. Di setiap negara harus pada masjid-masjid di atas mimbar,

---

* Abu Ubaidah Amir bin Abdullah bin Mas'ud Al Hazli Al Kufi, dikatakan namanya adalah panggilannya. Dia seorang tabi'i yang *tsiqah*, satu malamnya hilang karena seorang pendusta, yaitu pada tahun 81 H. Dikatakan juga tahun 82 H

Lih. *Tahdzib At-Tahdzib* (5/65/66).

sedangkan di Baitul Maqdis harus di padang pasir. Permintaan sumpah juga dapat dikuatkan dalam waktu, yaitu setelah shalat Ashar, akan tetapi tidak dapat dikuatkan dalam harta kecuali dalam nishabnya ataupun lebih. Dapat dikuatkan juga dalam thalak, pemerdekaan budak, ketentuan hukum (*al hudud*), dan hukum *qishash*."

Ini pendapat pilihan Abu Al Khaththab.

Sementara itu, Ibnu Jarir berkata, "Dapat dikuatkan dalam hal yang sedikit dan banyak."

Mereka semua menguatkan alasannya dengan firman Allah ﷻ berikut ini:

تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ ﴿١٠٦﴾

"... kamu tahan kedua saksi itu setelah shalat, agar keduanya bersumpah dengan nama Allah." (Qs. Al Maa`idah [5]: 106)

Maksudnya adalah setelah shalat Ashar.

Telah diriwayatkan juga dari Nabi Muhammad ﷺ, bahwa beliau bersabda:

مَنْ حَلَفَ عَلَى مِنْبَرِي هَذَا بِيَمِينٍ آثِمَةٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

"Barangsiapa bersumpah di atas mimbarku ini dengan sumpah yang berdosa, maka hendaklah dia menyiapkan tempatnya di neraka."[222]

Jadi, telah ditetapkan bahwa hal itu berkaitan dengan penguatan sumpah, Imam Malik telah meriwayatkan dan berkata: Zaid bin Tsabit

---

[222] HR. Abu Daud (pembahasan: Sumpah dan *nadzar*, 33/3246); Ibnu Majah (pembahasan: Hukum, 2/2325, 2326); Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/10/772); Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (3/344); Al Hakim (4/296, 297); dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/176).

Sanadnya *shahih*.

dan Ibnu Muthi berselisih pendapat dalam sebuah rumah yang ada di antara keduanya, kemudian mengadukannya kepada Marwan bin Al Hakam, kemudian Zaid berkata, "Bersumpahlah, dan dia boleh memiliki tempatku." Marwan menjawab, "Tidak, demi Allah, melainkan Muqathi mempunyai hak-hak." Zaid lalu bersumpah bahwa haknya adalah hak yang lain, dan dia enggan bersumpah di atas mimbar. Marwan pun terkejut[223].

Dalil kami dalam masalah ini adalah firman Allah ﷻ berikut ini:

فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَـٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَـٰدَتِهِمَا ﴿١٠٧﴾

"Maka dua orang yang lain menggantikan kedudukannya, yaitu di antara ahli waris yang berhak yang lebih dekat kepada orang yang mati, lalu keduanya bersumpah dengan nama Allah, 'Sungguh, kesaksian kami lebih layak diterima daripada kesaksian kedua saksi itu'." (Qs. Al Maa`idah [5]: 107)

Dia tidak menyebutkan tempat, waktu, atau tambahan dalam lafazh.

Nabi Muhammad ﷺ juga pernah meminta Rukanah untuk bersumpah dalam masalah thalak, selanjutnya beliau bersabda:

آللهِ مَا أَرَدْتَ إِلاَّ وَاحِدَةً؟ قَالَ: آللهِ مَا أَرَدْتُ إِلاَّ وَاحِدَةً.

---

223 HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/12/728) dan Imam Bukhari dalam *Shahih Al Bukhari* (pembahasan: Kesaksian, 5/336).

"Demi Allah, kamu tidak menginginkan kecuali thalak satu?" Dia menjawab, "Demi Allah, aku tidak menginginkan kecuali thalak satu."[224]

Sumpahnya itu tidak dikuatkan dengan waktu, tempat, atau tambahan lafazh. Semua yang telah kami sebutkan sebelumnya juga demikian.

Umar ﷺ pernah bersumpah kepada Ubay ketika keduanya menetapkan hukum kepada Zaid tentang tempatnya, dan itu terjadi di rumah Zaid.[225] Utsman ﷺ lalu berkata kepada Ibnu Umar ﷺ, "Bersumpahlah engkau dengan nama Allah, bahwa engkau telah menjualnya dan tidak ada penyakit padanya yang kamu ketahui?"

Apa yang telah mereka sebutkan ini merupakan penguatan terhadap kemutlakan dalil-dalil ini dan perselisihan ijma, karena apa yang telah kami sebutkan tentang dua khalifah (Umar dan Utsman ﷺ) serta yang hadir bersama keduanya itu tidak diingkari, sedangkan dia berada di tempat yang terkenal, maka itu menjadi ijma. Sedangkan firman Allah ﷻ, *"Hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah shalat, agar keduanya bersumpah,"* adalah tentang hak Ahli Kitab dalam hal wasiat di dalam perjalanan. Wasiatnya itu adalah hukum yang di dalamnya terdapat perselisihan *qiyas* dalam beberapa hal, diantaranya yaitu diterimanya kesaksian Ahli Kitab atas umat muslim, permintaan sumpah kepada dua orang saksi, dan permintaan sumpah kepada lawan-lawan dari dua saksi tersebut, yaitu ketika diketahui ada dosa pada hak keduanya itu, sedangkan mereka sama sekali tidak mengetahuinya. Jadi, bagaimana mungkin mereka akan berdalil dengan hal itu!

Apa yang telah disebutkan, bahwa sumpah umat muslim adalah mengucapkan sumpah dan tidak mengaitkannya, maka berdalil dengan

---

224 Telah disebutkan (no. 3).
225 Telah disebutkan (no. 2).

hal ini lebih baik daripada menggunakan hukum yang di dalamnya terdapat perselisihan *qiyas* dan tidak boleh mengamalkannya. Sedangkan hadits-hadits mereka, tidak ada di dalamnya tentang disyariatkannya sumpah di atas mimbar, melainkan hanya penguatan sumpah[226] dari orang yang bersumpah di atas mimbar, dan hal ini tidak mengharuskan untuk memintanya bersumpah di atasnya.

Tentang kisah Marwan, yang mengejutkan adalah mereka berdalil dengan kisah itu dan lebih setuju kepada perkataan Marwan dalam suatu hukum yang bertentangan dengan pendapat Zaid, padahal Zaid adalah salah seorang ahli fikih dan hakim di antara para sahabat, sehingga pendapatnya lebih benar untuk dijadikan dalil daripada perkataan Marwan. Jika perkataannya hanya sendiri, maka tidak boleh dijadikan dalil, sehingga bagaimana mungkin perkataannya itu dijadikan dalil, padahal bertentangan dengan ijma para sahabat?

Sedangkan perkataan para ulama dan ahli fikih mereka, bahwa ijma bertentangan dengan perbuatan Nabi Muhammad ﷺ dan kemutlakan Kitab Suci Al Qur`an, maka hal inilah yang tidak dibolehkan, akan tetapi yang telah disebutkan Imam Al Kharqi adalah penguatan sumpah dengan waktu dan lafazh dalam hak kafir *dzimmi*, karena Nabi Muhammad ﷺ pernah meminta seorang Yahudi untuk bersumpah, *"Aku meminta kalian bersumpah dengan nama Allah yang telah menurunkan Kitab Taurat kepada Musa."* Allah ﷻ juga berfirman:

تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ ﴿١٠٦﴾

"...hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah shalat, agar keduanya bersumpah." (Qs. Al Maa`idah [5]: 106)

---

[226] Dalam naskahnya tertulis "dosa."

Telah diriwayatkan dari Ka'ab bin Suwar ﷺ tentang seorang Nasrani yang berkata, "Bawalah dia oleh kalian ke tempat penyembelihan dan jadikanlah Injil di sampingnya serta Taurat di atas kepalanya."

Imam Asy-Sya'bi berkata tentang seorang Nasrani, "Bawalah dia ke tempat baiat." Dia lalu memintanya bersumpah dengan apa yang seharusnya dia disumpah seperti itu.

Sementara itu, Ibnu Mundzir berkata, "Aku tidak mengetahui dalil yang mewajibkan dia diminta bersumpah di suatu tempat secara mutlak, tidak pula dengan sumpah yang bukan biasanya kaum muslim diminta bersumpah. Bagaimanapun juga intinya adalah tidak ada perbedaan pendapat antara para ulama, bahwa penguatan sumpah dengan waktu, tempat, dan lafazh-lafazh itu tidak diwajibkan."

Akan tetapi Imam Ibnu Ash-Shibagh telah menyebutkan, bahwa tentang wajibnya penguatan sumpah dengan tempat terdapat dua pendapat dari Imam Syafi'i ﷺ, kemudian Ibnu Al Ash menentangnya dan berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat antara para ulama, bahwa di mana saja seorang Hakim meminta terdakwa bersumpah sesuai pengetahuannya dan wilayah hukumnya, maka itu dibolehkan. Sedangkan di dalam penguatan sumpah dengan tempat itu terdapat pilihan, maka penguatan tersebut dibolehkan menurut siapa saja yang melihatnya sebagai pilihan dan demi kebaikan."

Pasal: Ibnu Al Mundzir berkata, "Kami belum pernah menemukan ulama yang mewajibkan bersumpah dengan Al Qur`an

Imam Syafi'i ﷺ berkata, "Aku telah melihat para ulama menegaskan sumpah dengan Al Qur`an. Aku juga telah melihat Ibnu

Mazin (seorang hakim di Shana'a, Yaman) telah menguatkan sumpah dengan Al Qur`an."

Para sahabatnya lalu berkata, "Dia menyumpahnya dengan menghadirkan Al Qur`an, karena Al Qur`an mengandung firman Allah ﷻ dan nama-nama-Nya. Ini merupakan tambahan atas apa yang diperintahkan oleh Rasulullah ﷺ dalam hal sumpah. Ini juga telah dilakukan oleh para khulafaurrasyidin dan para hakimnya tanpa adanya dalil dan bukti yang dijadikan sandaran."

Jadi, perbuatan Rasulullah ﷺ dan para sahabatnya ini tidak boleh ditinggalkan karena perbuatan Ibnu Mazin atau yang lainnya.

1915. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seorang pemberi utang harus bersumpah atas apa yang dimilikinya dengan cara tegas, sedangkan ahli waris harus bersumpah atas utang si mayit dengan pengetahuannya."

Makna tegas ini adalah mutlak, yaitu dia bersumpah dengan nama Allah "dia tidak memiliki utang apa pun kepadaku".

Maksudnya, setiap sumpah harus dilakukan secara tegas dan mutlak, terkecuali sumpah untuk menutupi perbuatan orang lain, maka itu harus dengan menutupi pengetahuannya. Inilah pendapat Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Syafi'i ﷺ.

Sementara itu, Imam Asy-Sya'bi dan An-Nakha`i berkata, "Semuanya harus dengan pengetahuannya."

Ibnu Abu Musa menyebutkan satu riwayat dari Imam Ahmad, kemudian Imam Ahmad menyebutkan hadits Asy-Syaibani dari Al Qasim bin Abdurrahman ﷺ, dari Nabi Muhammad ﷺ, beliau bersabda,

لاَ تَضْطَرُّوا النَّاسَ فِي أَيْمَانِهِمْ أَنْ يَحْلِفُوا عَلَى مَا لاَ يَعْلَمُونَ

"Janganlah kalian membahayakan manusia dalam sumpah-sumpah mereka, yaitu mereka harus bersumpah atas apa yang tidak mereka ketahui."[227]

Itu karena seseorang tidak boleh dibebankan atas apa yang tidak dia ketahui.

Ibnu Abu Laili berkata, "Semua sumpah harus secara tegas dan mutlak, sebagaimana dia bersumpah atas perbuatannya sendiri."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: hadits Ibnu Abbas ﷺ, bahwa Nabi Muhammad ﷺ pernah meminta seseorang bersumpah, kemudian beliau bersabda kepadanya:

قُلْ وَاللَّهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ مَالَهُ عَلَيْكَ حَقٌّ

"Katakanlah, 'Demi Allah yang tidak ada tuhan kecuali dia, dia tidak memiliki hak apa pun kepadamu'."[228]

Al Asy'at bin Qais juga telah meriwayatkan:

أَنَّ رَجُلاً مِنْ كِنْدَةَ، وَرَجُلاً مِنْ حَضْرَمَوْتَ، اخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَرْضٍ مِنَ الْيَمَنِ، فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أَرْضِي

---

227 HR. Abdurrazzaq dalam mushannafnya (8/494/16030). Sanadnya *mursal*.

228 Telah disebutkan (no. 1).

اغْتَصَبَنِيهَا أَبُو هَذَا، وَهِيَ فِي يَدِهِ، قَالَ: هَلْ لَكَ بَيِّنَةٌ؟ قَالَ: لاَ، وَلَكِنْ أُحَلِّفُهُ، وَاللهِ مَا يَعْلَمُ أَنَّهَا أَرْضِي اغْتَصَبَنِيهَا أَبُوهُ، فَتَهَيَّأَ الْكِنْدِيُّ لِلْيَمِينِ

"Seorang laki-laki dari Kindah dan seorang laki-laki dari Hadhramaut pernah berselisih, lalu mengadu kepada Nabi ﷺ tentang tanah di Yaman. Al Hadhrami itu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya tanahku telah dirampas oleh ayah orang ini, dan itu ada di tangannya'. Beliau lalu bersabda, *'Apakah engkau mempunyai bukti?'* Dia menjawab, 'Tidak, akan tetapi aku bersumpah kepadanya, "Demi Allah, dia tidak mengetahui bahwa itu adalah tanahku yang telah dirampas oleh ayahnya".' Al Kindi itu pun bersiap-siap untuk bersumpah." (HR. Abu Daud).[229]

Nabi Muhammad ﷺ tidak mengingkari hal tersebut, sedangkan apa yang telah mereka sebutkan itu tidak benar, karena sumpah itu memungkinkan baginya untuk mengaitkannya dengan perbuatannya sendiri dan tidak memungkinkan untuk perbuatan orang lain.

Oleh karena itu, keduanya berbeda dalam hal sumpah sebagaimana berbeda pula dalam hal kesaksian, karena sesungguhnya kesaksian harus dengan yang mutlak (yaitu dalam hal yang memungkinkan kemutlakan di dalamnya, seperti akad-akad), harus dengan perkiraan (yaitu dalam hal yang tidak memungkinkan kemutlakan di dalamnya, seperti hak kepemilikan dan nasab), dan harus dengan menutupi pengetahuannya (yaitu dalam hal yang tidak mungkin dikaitkan dengan penutupannya, seperti kesaksian bahwa dia tidak memiliki ahli waris selain si fulan dan fulan).

---

229 Telah disebutkan (no. 8).

Sementara itu, hadits Al Qasim bin Abdurrahman meliputi sumpah untuk menutupi perbuatan orang lain.

Jika hal ini telah ditetapkan, maka dia harus bersumpah atas apa yang dimilikinya secara tegas, baik penghalangan maupun penetapan. Sedangkan apa yang berkaitan dengan perbuatan orang lain, jika itu adalah penetapan, seperti dia mengaku telah meminjamkan atau menjual, kemudian mendatangkan saksi atas hal itu, maka dia harus bersumpah bersama dengan saksinya secara tegas dan mutlak. Jika sumpah itu untuk menutupi pengetahuannya, seperti dia mengaku telah berutang, telah mencuri, atau melakukan kejahatan, maka dia harus bersumpah dengan menutupi pengetahuannya saja. Jika dia bersumpah untuknya dengan cara tegas, maka itu sudah cukup, dan kedudukannya itu berarti dia mengetahuinya, sama seperti seorang saksi yang bersaksi tentang jumlah ahli waris dan berkata, "Dia tidak memiliki pewaris lain selain mereka." Kesaksiannya itu harus didengarkan dan kedudukannya itu berarti dia juga mengetahuinya. Jika dia telah mengaku bahwa budak laki-lakinya telah berbuat jahat atau berutang, sedangkan budak itu mengingkarinya, maka sumpahnya itu harus untuk menutupi pengetahuannya, karena itu adalah sumpah untuk menutupi perbuatan orang lain, sehingga sama seperti sumpah seorang pewaris untuk menutupi apa yang diwarisi.

Pasal: Ibnu Abu Musa berkata, "Terdapat perselisihan pendapat Imam Ahmad tentang orang yang menjual sebuah barang kemudian pembelinya menunjukan adanya aib atau cacat pada barang itu, akan tetapi si penjual mengingkarinya. Apakah dia harus bersumpah secara tegas dan mutlak? Atau bersumpah menurut pengetahuannya?"

Dalam kasus tersebut, terdapat dua riwayat:

Riwayat pertama: Jika penjual itu anaknya, maka dia harus bersumpah bahwa dia sama sekali tidak memegangnya. Kedudukan sumpah menurut pengetahuannya itu berarti sumpah untuk menutupi perbuatan orang lain, maka hal itu sama seperti jika dia menuduh budak laki-lakinya telah berbuat jahat.

Riwayat kedua: Jika dia menuduh si penjual telah menjual barang yang cacat, maka dia mempunyai hak untuk mengembalikannya, kemudian dia harus bersumpah secara tegas dan mutlak sebagaimana jika sumpah itu adalah ketetapan.

Pasal: Barangsiapa diminta bersumpah dan dia jujur di dalamnya, atau ditujukan sumpah kepadanya

Dalam kasus tersebut, dia dibolehkan bersumpah dan tidak ada baginya dosa atau yang lainnya, karena Allah ﷻ telah mensyariatkan sumpah dan tidak mensyariatkan hal yang haram. Allah ﷻ juga telah memerintahkan Nabi-Nya untuk bersumpah atas kebenaran pada tiga ayat di dalam Al Qur`an. Umar ؓ juga pernah bersumpah kepada Ubay atas sebuah pohon kurma, yang kemudian dia berikan kepadanya dan berkata:

خِفْتُ إِنْ لَمْ أَحْلِفْ أَنْ يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ الْحَلْفِ عَلَى حُقُوْقِهِمْ فَتَصِيْر سُنَّةً

"Aku takut jika aku tidak bersumpah maka manusia enggan untuk bersumpah atas hak-hak mereka, kemudian itu menjadi Sunnah."[230]

---

[230] Telah disebutkan (no. 2).

Hanbal berkata, "Iya, Abu Abdullah pun seperti ini. Keponakannya datang kepadanya dan berkata, 'Sebelummu aku mempunyai hak warisan dari ayahku, maka aku memintanya kepadamu melalui hakim, dan aku memintamu bersumpah'. Kemudian dikatakan kepada Abu Abdullah, 'Bagaimana menurutmu?' Dia menjawab, 'Aku akan bersumpah kepadanya jika dia tidak memiliki hak sebelumku, dan aku tidak ragu-ragu dalam hal itu. Aku juga telah bersumpah kepadanya, karena bagaimana mungkin aku tidak bersumpah sedangkan Ibnu Umar telah bersumpah?" Abu Abdullah lalu bertekad untuk bersumpah, maka Allah ﷻ mencukupkannya dengan sumpah itu, kemudian anak itu pun menarik kembali permintaannya tersebut.

Terdapat perselisihan pendapat dalam hal yang pertama:

Satu kaum berkata, "Sumpah lebih baik daripada menebus sumpahnya, karena Umar ؓ telah bersumpah. Selain itu, dalam sumpah terdapat dua manfaat:

Manfaat pertama: Menjaga hartanya agar tidak hilang, karena Nabi Muhammad ﷺ telah melarang untuk menghilangkannya.[231]

Manfaat kedua: Membebaskan saudaranya yang zhalim dari kezhaliman dan memakan harta yang bukan haknya. Hal ini berasal dari nasihatnya dan pertolongannya dengan menahannya dari kezhaliman, karena Nabi Muhammad ﷺ telah memerintahkan seseorang untuk bersumpah dan mengambil haknya."[232]

---

[231] Telah disebutkan (no. 17/795).

[232] HR. Ad-Daraquthni dalam *Sunan Ad-Daraquthni* (4/213); Al Hakim dalam *Mustadrak* (4/100) dengan lafazh: Sesungguhnya Nabi Muhammad ﷺ telah menjawab sumpah atas seseorang yang mencari kebenaran. Al Hakim lalu berkata, "Sanadnya *shahih* walaupun keduanya tidak meriwayatkannya." Imam Adz-Dzahabi berkata, "Aku tidak mengetahui Muhammad (yaitu Muhammad bin Masruq) dan aku takut haditsnya batil."

Disebutkan oleh Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/184).

Para sahabat kami berkata, "Hal yang lebih baik adalah menebus sumpahnya, karena Utsman ﷺ pernah menebus utangnya dan berkata:

خِفْتُ أَنْ تُصَادِفَ قَدْرًا فَيُقَالُ: حَلَفَ فَعُوقِبَ، أَوْ هذَا شُؤْمُ يَمِينِهِ

'Aku takut secara tiba-tiba kamu bertepatan dengan takdir, kemudian ada yang mengatakan, "Dia telah bersumpah: kemudian disiksa, " atau "ini adalah akibat sumpahnya'."[233]

Al Khilal telah meriwayatkan dengan sanadnya, bahwa Hudzaifah telah mengetahui tentang unta yang dicuri darinya, maka dia mengadukannya kepada seorang hakim dari kaum muslim, sehingga itu menjadi sumpah atas Hudzaifah. Hakim itu berkata, "Untukmu sepuluh dirham." Hudzaifah menolaknya, maka hakim itu berkata lagi, "Untukmu dua puluh dirham." Hudzaifah menolaknya kembali, maka hakim itu kembali berkata, "Untukmu tiga puluh dirham." Hudzaifah menolaknya lagi, maka hakim itu berkata lagi, "Untukmu empat puluh dirham." Hudzaifah menjawab, "Apakah engkau melihatku telah meninggalkan untaku?" Dia lalu bersumpah dengan nama Allah bahwa unta itu miliknya, dan dia tidak pernah menjualnya atau memberikannya.[234]

Sumpah di hadapan hakim terdapat usaha, dia tidak boleh bersumpah secara tiba-tiba menentukan kejadian yang akhirnya dinisbatkan kepada kebohongan, bahwa dia telah disiksa karena sumpahnya yang bohong. Sedangkan dalam hal hilangnya harta merupakan pahala baginya, karena ini bukan untuk penyempitan harta,

---

233 Telah disebutkan (no. 13/442).

234 Disebutkan oleh Ad-Daraquthni dalam *Sunan Ad-Daraquthni* (4/139/242) dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/179).

akan tetapi saudaranya yang muslim dapat memanfaatkannya di dunia dan berutang kepadanya di akhirat.

Sedangkan Umar ﷺ sesungguhnya takut untuk melakukannya dan takut manusia meninggalkan sumpah atas hak-hak mereka, maka ini menunjukkan jika bukan karena hal itu niscaya dia tidak akan bersumpah, dan ini lebih baik.

Pasal: Sumpah dusta untuk merampas harta saudaranya

Sumpah tersebut mengandung dosa yang sangat besar, dan Allah ﷻ telah mengancamnya dengan siksaan yang sangat pedih:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾

"Sesungguhnya orang-orang yang memperjualbelikan janji Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga murah, mereka itu tidak memperoleh bagian di akhirat, Allah tidak akan menyapa mereka, tidak akan memperhatikan mereka pada Hari Kiamat, dan tidak akan menyucikan mereka. Bagi mereka adzab yang pedih." (QS. Aali 'Imraan [3]: 77)

Al Asy'at bin Qais berkata, "Ayat ini diturunkan ketika aku mempunyai sebuah sumur di tanah keponakanku. Aku mendatangi Rasulullah ﷺ, lalu beliau bersabda,

بَيِّنَتُكَ أَوْ يَمِينُهُ قُلْتُ: إِذًا يَحْلِفَ عَلَيْهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ

'Buktimu atau sumpahnya'. Aku menjawab, 'Dialah yang bersumpah atasnya'. Rasulullah ﷺ lalu bersabda, *'Barangsiapa telah bersumpah dan di dalamnya dia berdusta untuk merampas harta seorang muslim, maka dia akan bertemu Allah ﷻ dalam keadaan Allah marah kepadanya'.* "(HR. Bukhari[235]).

Ibnu Mas'ud رضي الله عنه telah meriwayatkan, dan dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ

"Barangsiapa bersumpah dengan sumpah yang tertahan untuk merampas harta seorang muslim, dan di dalamnya dia berdusta, maka dia akan bertemu Allah ﷻ dalam keadaan Allah marah kepadanya." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[236]

---

[235] HR. Al Bukhari (pembahasan: Tafsir, 8/4549, 4550/*Fath*) dan Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (5/212).

[236] Telah disebutkan (no. 13, 444).

Nabi Muhammad ﷺ juga pernah bersabda dalam hadits seorang Al Kindi:

لَئِنْ حَلَفَ عَلَى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لَيَلْقِيْنَ اللهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ

"Jika dia telah bersumpah atas harta orang lain untuk memakannya secara zhalim, maka dia akan bertemu Allah ﷻ dalam keadaan Allah berpaling darinya"[237].

Itu merupakan hadits *hasan shahih.*

Telah diriwayatkan juga dalam sebuah hadits:

الْيَمِينُ الْغَمُوسُ تَذَرُ الدِّيَارَ بَلاقِع

"Sumpah palsu akan membuat rumah-rumah menjadi gersang."[238]

Disunatkan kepada setiap hakim untuk menakuti terdakwa dari bahaya sumpah yang dusta, kemudian membacakan kepadanya ayat-ayat Al Qur`an dan hadits-hadits.

Pasal: Barangsiapa didakwa berutang, sedangkan dia dalam kesusahan untuk membayarnya

---

[237] Telah disebutkan (no. 8).

[238] Penulis kitab *Kanz Al Ummal* telah menyebutkannya (16/696, 697) dan mengembalikannya kepada Abu Al Hasan Haitsamah bin Sulaiman bin Haidar Ath-Tharablusi dalam bagiannya dari Watsilah.

Al balaqi' adalah bentuk jamak dari *balqa'* dan *balqa'ah,* yaitu tanah gersang yang tidak ada apa pun di atasnya. Maksudnya, orang yang melakukan sumpah palsu akan jatuh miskin dan hilang semua rezeki yang ada di rumahnya.

Lih. *An-Nihayah* (1/153).

Dalam kasus tersebut, tidak dibolehkan baginya untuk bersumpah bahwa dia tidak mempunyai hak untuk membayarnya. Seperti inilah yang dikatakan Imam Al Mazini.

Abu Tsaur juga telah mengatakan kepadanya hal itu, karena Allah ﷻ berfirman:

وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ

"Dan jika (orang yang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan...." (Qs. Al Baqarah [2]: 280)

Pemberi utang tidak berhak menagihnya dalam keadaan tersebut, dan orang yang berutang pun tidak wajib membayarkan kepadanya pada waktu itu.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: utang merupakan tanggungan orang yang berutang dan merupakan haknya atas pemberi utang. Sedangkan jika dia sudah tidak mempunyai hak atasnya, maka tidak wajib penangguhan utang itu.

Pasal: Sumpah seorang terdakwa harus sesuai jawabannya

Jika dia mendakwanya telah mencuri, menyewa sesuatu, atau meminjam darinya, maka kita harus melihat jawaban terdakwa, jika dia berkata, "Aku tidak pernah mencuri darimu, kamu tidak pernah menyewakan sesuatu kepadaku, atau kamu tidak pernah meminjamkan kepadaku," maka dia diharuskan bersumpah atas hal itu. Sedangkan jika dia berkata, "Kamu tidak memiliki hak apa pun kepadaku, atau kamu tidak berhak meminta apa pun kepadaku, atau kamu tidak berhak atas

apa yang kamu dakwakan kepadaku," maka itu adalah jawaban yang benar. Jawaban itu juga tidak dibebankan oleh pencurian, penyewaan, atau peminjaman, karena bisa saja dia mencuri darinya, kemudian dia telah mengembalikannya, akan tetapi jika jawaban itu dibebankan, maka itu adalah kebohongan. Jika terdakwa itu telah mengakuinya dan mengaku telah mengembalikannya, maka pengakuan itu tidak boleh diterima. Kemudian jika pendakwa memintanya bersumpah, maka terdakwa itu harus bersumpah sesuai yang telah dijawabnya.

Seandainya dia mengaku telah membeli darinya rumah yang ada di tanganmu, kemudian dia mengingkarinya dan memintanya bersumpah, maka kita harus melihat jawabannya. Jika dia menjawab bahwa kamu tidak berhak memilikinya, maka dia harus bersumpah atas hal itu, sedangkan pembeli tidak diharuskan bersumpah bahwa dia tidak pernah membelinya, karena dia telah membeli rumah itu darinya, yang kemudian dia mengembalikannya. Sedangkan jika dia menjawab bahwa kamu tidak pernah membelinya dariku, maka dia harus bersumpah atas hal itu.

Imam Ahmad ﷺ telah berkata tentang seseorang yang telah mendakwa orang lain, bahwa dia telah menyewakan kepadanya sesuatu, kemudian orang itu mengingkarinya, apakah dia harus bersumpah, “Kamu tidak pernah menyewakan sesuatu kepadaku?" Imam Ahmad ﷺ menjawab, "Jika dia bersumpah, “Kamu tidak memiliki hak apa pun kepadaku dan tidak ada apa pun milikmu di tanganmu," maka dia telah menyampaikan hal itu. Ini menunjukkan bahwa dia tidak harus bersumpah sesuai jawabannya, dan kapan pun dia bersumpah “kamu tidak mempunyai hak apa pun kepadaku” maka dengan sumpah itu dia telah terbebas.

Para pengikut madzhab Imam Syafi'i juga memiliki dua pendapat seperti kedua pendapat ini.

Pasal: Tidak ada perwakilan dalam sumpah

Seseorang tidak dapat bersumpah atas nama orang lain. Jika terdakwa masih kecil atau gila, maka seseorang tidak boleh bersumpah untuknya, melainkan perkara itu ditunda sampai anak kecil itu baligh dan orang gila itu berakal (waras). Walinya juga tidak boleh bersumpah untuknya. Jika seorang ayah mengakui suatu hak untuk anaknya, atau seorang yang diberi wasiat, atau pengasuh anaknya yang mengakuinya, kemudian terdakwa mengingkarinya, maka perkataan yang benar adalah perkataan terdakwa disertai dengan sumpahnya. Jika dia mundur, maka harus diputuskan untuknya. Jika tidak ada yang melihat keputusan itu dengan pengundurannya dan telah melihat pengembalian sumpah itu kepada pendakwa, maka walinya tidak boleh bersumpah untuk keduanya, akan tetapi sumpah itu ditunda dan hakim harus menuliskan laporan pengunduran terdakwa. Jika seseorang mengajukan dakwaan kepada budak laki-lakinya, maka harus diperhatikan. Jika itu adalah dakwaan yang di dalamnya dapat menerima perkataan budak itu atas dirinya sendiri, seperti hukum *qishash*, thalak, dan menuduh zina, maka penyelesaiannya harus kepadanya, bukan kepada tuannya. Jika kami katakan, "Sesungguhnya telah disyariatkan sumpah dalam hal ini," maka budak itu yang harus bersumpah, bukan tuannya. Jika dia mundur, maka orang lain tidak boleh bersumpah untuknya. Sedangkan jika dakwaan itu tidak dapat menerima perkataan budak tersebut, seperti perampasan harta atau kejahatan yang berkaitan dengan harta, maka penyelesaiannya harus kepada tuannya, dan dia harus bersumpah, sedangkan budak itu tidak wajib bersumpah dalam hal tersebut.

Pasal: Apabila seseorang yang diharuskan bersumpah telah mundur dan berkata, "Aku mempunyai bukti yang dapat kutunjukkan, atau perhitungan yang telah aku

tetapkan agar aku bersumpah sesuai dengan yang aku yakini." .

Abu Al Khaththab telah menyebutkan bahwa itu tidak boleh ditangguhkan, dan jika dia enggan bersumpah, maka dia dianggap mundur.

Dikatakan juga, "Itu tidak dianggap pengunduran dan hanya ditangguhkan sejenak. Sedangkan jika dia berkata, 'Aku tidak mau bersumpah', atau hanya terdiam dan tidak menyebutkan perkataan apa pun, maka kita harus memperhatikan dakwaannya; jika berupa harta atau uang, maka harus diputuskan pengundurannya, dan sumpah itu tidak dikembalikan kepada pendakwa."

Itulah yang disampaikan oleh Imam Ahmad ﷺ.

Imam Ahmad juga berkata, "Aku tidak melihat adanya pengembalian sumpah jika terdakwa telah bersumpah, dan jika dia tidak bersumpah, maka hak itu harus diberikan kepada pendakwa."

Seperti itu juga yang dikatakan oleh Imam Abu Hanifah.

Sementara itu, Abu Al Khaththab lebih memilih pendapat bahwa dia boleh mengembalikan sumpah itu kepada pendakwa, dan jika dia telah mengembalikannya, maka pendakwa itu harus bersumpah dan harus diputuskan sesuai dengan yang telah dia dakwakan.

Al Khitab juga berkata: Imam Ahmad telah membenarkannya dan berkata, "Itu tidak jauh berbeda, dia harus bersumpah dan berhak mendapatkan haknya." Imam Ahmad juga berkata, "Itu adalah pendapat penduduk Madinah, dan itu telah diriwayatkan dari Imam Ali ﷺ." Seperti itu pula yang dikatakan oleh Imam Syuraih, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Ibnu Sirin, dan Imam Malik, khususnya dalam masalah harta. Sementara itu, Imam Syafi'i ﷺ telah mengatakannya dalam semua

macam bentuk dakwaan, sebagaimana diriwayatkan dari Nafi, dari Ibnu Umar ﷺ:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَدَّ الْيَمِينَ عَلَى طَالِبِ الْحَقِّ

"Nabi Muhammad ﷺ telah mengembalikan sumpah kepada peminta haknya."[239] (HR. Ad-Daraquthni)

Itu karena jika terdakwa mundur, maka akan tampak kejujuran pendakwa dan kekuatan sisinya, maka disyariatkanlah sumpah di dalam haknya, seperti halnya terdakwa sebelum pengundurannya. Juga seperti pendakwa jika telah bersaksi satu orang saksi untuknya, karena pengunduran itu terkadang disebabkan kebodohannya pada satu keadaan dan keengganannya untuk bersumpah atas apa yang bukan haknya, atau karena takut terhadap akibat sumpah itu, atau karena dia mengetahui kejujurannya dalam pengingkarannya. Jadi, pengunduran terdakwa tidak dapat menentukan kebenaran pendakwa. Tidak boleh memutuskan hukum untuk pendakwa tanpa adanya bukti. Jika dia bersumpah, maka sumpahnya itu menjadi bukti ketika tidak adanya bukti yang lebih kuat darinya, sama seperti halnya dalam perdamaian.

Ibnu Abu Laili berkata, "Aku tidak akan meninggalkannya sampai dia mengaku atau bersumpah."

---

[239] Disebutkan oleh Ad-Daraquthni dalam *Sunan Ad-Daraquthni* (4/213); Al Hakim dalam *Mustadrak* (4/100); dan Al Baihaqi dalam *Sunan Al Baihaqi* (10/184)

Al Baihaqi berkata, "Sulaiman bin Abdurrahman Ad-Dimasyqi hanya sendiri meriwayatkan sanadnya, dan ini menunjukkan kedha'ifannya."

Sanadnya *dha'if* karena terdapat Muhammad bin Masruq yang tidak diketahui identitasnya, serta Ishaq bin Al Furat yang banyak diperselisihkan oleh para ulama.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: sabda Nabi Muhammad ﷺ berikut ini:

وَلَكِنَّ الْيَمِيْنَ عَلَى جَانِبِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

"Akan tetapi sumpah itu untuk pihak terdakwa"[240].

Jadi, kesimpulan sumpah itu ada pada pihak terdakwa, dan sabda Nabi Muhammad ﷺ lainnya:

الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِيْنُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

"Bukti itu untuk pendakwa dan sumpah itu untuk terdakwa"[241].

Jadi, beliau telah menetapkan bahwa jenis sumpah itu pada pihak terdakwa, sebagaimana telah menetapkan bahwa jenis bukti itu pada pihak pendakwa.

Imam Ahmad ﷺ berkata, "Ibnu Umar ﷺ datang kepada Utsman ﷺ tentang budak miliknya, kemudian dia berkata kepadanya, 'Bersumpahlah bahwa kamu tidak pernah menjualnya, sedangkan ada cacat padanya yang sudah kamu ketahui'. Ibnu Umar ﷺ ternyata enggan untuk bersumpah, maka dia mengembalikan budak itu kepada Utsman ﷺ dan tidak mengembalikan sumpah kepada pendakwanya, karena sumpah itu adalah bukti dalam dakwaan yang bentuknya harta, maka diputuskan hukum di dalamnya dengan pengundurannya, sebagaimana jika telah meninggal seseorang yang tidak mempunyai pewaris, kemudian Imam telah menemukan dalam catatannya dia mempunyai piutang pada orang lain, kemudian dia meminta piutangnya dan orang itu mengingkarinya, kemudian dia meminta orang itu

240 Telah disebutkan (no. 6, 217).
241 Telah disebutkan (no. 6, 123).

bersumpah namun dia tidak mau melakukannya, maka tidak ada perbedaan pendapat bahwa sumpah itu tidak dapat dikembalikan.

Para pengikut madzhab Imam Syafi'i juga telah menyebutkan masalah ini, bahwa tidak boleh diputuskan dengan pengunduran, menurut salah satu pendapat, sedangkan menurut pendapat lain, terdakwa harus ditahan sampai dia mengaku dan bersumpah. Demikian pula jika seseorang telah mendakwa orang yang meninggal, bahwa dia telah berwasiat kepadanya untuk memisahkan sepertiga warisannya, kemudian para ahli waris mengingkarinya dan mereka mundur dari bersumpah, maka merekalah yang memenangkan dakwaan itu

Penentangan Ibnu Umar ﷺ dalam kisah yang telah kami sebutkan menunjukkan kedha'ifan berita itu, karena dia tidak mengembalikan sumpah kepada pendakwanya. Utsman ﷺ juga tidak mengembalikannya, maka berdasarkan hal ini, jika terdakwa mundur dari sumpah, maka hakim harus berkata kepadanya, "Jika kamu telah bersumpah dan jika tidak, maka aku putuskan bagimu sepertiga." Itu jika dia telah bersumpah, dan jika tidak maka diputuskanlah baginya. Sedangkan menurut pendapat lain, hakim harus berkata kepadanya, "Kamu boleh mengembalikan sumpah kepada pendakwa." Jika dia mengembalikannya dan pendakwa itu bersumpah, maka keputusannya untuk pendakwa tersebut. Sedangkan jika pendakwa itu mundur dari sumpah, maka harus ditanyakan sebab pengundurannya; jika dia berkata, "Aku mempunyai bukti yang dapat aku tunjukkan, atau perhitungan yang telah aku tetapkan agar aku bersumpah sesuai dengan yang aku yakini," maka keputusan hukum harus ditangguhkan. Kemudian jika pendakwa itu berkata, "Aku tidak mau bersumpah," maka hilanglah haknya dari bersumpah. Jika dia berusaha bersumpah dalam sidang itu setelah perkataannya tadi, maka sumpahnya tidak boleh didengarkan sampai dia kembali pada sidang selanjutnya.

Jika ditanyakan, "Seorang terdakwa jika tidak mau bersumpah, kemudian dia mengusahakannya, maka harus didengar sumpah darinya, lantas mengapa di sini kalian melarang untuk mendengarkan sumpah pendakwa?"

Kami menjawab, "Sumpah itu pada hak terdakwa. Itulah asalnya, dan kapan saja dia dapat melakukannya atau mengusahakannya, maka wajib diterima sumpahnya, dan perjalanan kepada sumpah itu sama seperti hal-hal yang diganti, yang disertai pengganti-penggantinya. Sedangkan sumpah pendakwa adalah pengganti, sehingga jika dia tidak dapat melakukannya maka haknya tidak dapat dipindahkan kepada orang lain dan hilanglah haknya dari sumpah itu disebabkan kelemahannya. Akan tetapi jika dia telah bersumpah dan telah diputuskan untuknya, kemudian terdakwa datang kembali dan berusaha bersumpah, maka tidak boleh didengarkan darinya. Demikian pula jika dia mengusahakannya setelah diputuskan pengundurannya, maka tidak boleh didengarkan, karena hukum telah selesai, dan tidak dapat dibatalkan sebagaimana jika dia baru menunjukkan bukti.

Sedangkan dakwaan yang bentuknya selain harta atau yang maksudnya bukan harta, maka tidak dapat diputuskan dengan pengunduran.

Imam Ahmad ﷺ telah menyampaikannya dalam masalah hukum *qishash.*

Juga telah disampaikan darinya tentang seseorang yang telah mendakwa orang lain telah berzina dan berkata, "Mintalah mereka bersumpah." Jika dia menjawab, "Aku tidak mau bersumpah dan akan membuktikannya."

Imam Abu Bakar berkata, "Ini pendapat lama, sedangkan menurut madzhab, tidak boleh diputuskan apa pun dalam hal itu dengan

pengunduran, karena tidak ada perbedaan antara hukum *qishash* pada yang asli dengan yang cabang."

Seperti itulah yang dikatakan oleh Abu Yusuf dan Muhammad.

Sementara itu, Imam Abu Hanifah berkata, "Boleh diputuskan dengan pengunduran dalam hukum *qishash* selain pada yang asli."

Imam Ahmad ﷺ juga berpendapat seperti itu.

Sedangkan hukum *qishash* pertama adalah yang menurut madzhab, karena ini merupakan salah satu macam *qishash* yang kemudian menjadi macam yang lain. Berdasarkan hal ini, apa yang harus dilakukan dalam hal itu terdapat dua pendapat: pendapat pertama, jalannya harus dikosongkan, karena tidak ada dalil yang menetapkannya, maka manfaat disyariatkannya sumpah itu adalah penghalangan dan pencegahan. Pendapat kedua, dia harus ditahan sampai dia mengaku dan bersumpah, asal dari dua pendapat itu adalah jika seorang perempuan (istri) telah mundur dari li'an.

Pasal: Apabila dia telah bersumpah kemudian berkata, "Insya Allah *Ta'ala*."

Dalam kasus tersebut, sumpah dikembalikan kepadanya, karena adanya pengecualian telah menghilangkan hukum sumpah. Demikian pula jika dia menghubungkan sumpahnya dengan syarat atau ucapan yang tidak dimengerti. Sedangkan jika dia telah bersumpah sebelum diminta bersumpah oleh hakim, maka sumpah itu dikembalikan kepadanya dan tidak dianggap apa yang telah disumpahkannya itu sebelum dia diminta bersumpah. Demikian pula jika hakim memintanya bersumpah sebelum pendakwa itu menanyakan permintaan sumpahnya, juga tidak dianggap.

Pasal: Apabila dia mendakwa seseorang berutang atau memiliki hak kepadanya, kemudian orang itu berkata, "Kamu telah membebaskanku dari utang itu, atau kamu telah menerima hak itu dariku."

Dalam kasus tersebut, perkataan yang benar adalah perkataan orang yang mengingkari pembebasan utang dan penerimaan hak tersebut disertai sumpahnya. Cukup baginya bersumpah dengan nama Allah bahwa hak ini (dia harus menamakannya sampai hak itu diketahui) "Kamu belum membebaskan tanggunganmu dari utang itu dan tidak pula apa pun darinya, atau kamu belum membebaskan tanggunganmu dari hak itu dan tidak pula sesuatu apa pun darinya."

Sedangkan jika dia mengaku telah melunasinya atau membebaskannya dari sisi yang diketahui, maka dia harus bersumpah menurut sisi tersebut saja, dan itu sudah cukup baginya.

Pasal: Hak-hak itu terbagi menjadi dua macam:

Pertama: Hak anak adam (manusia)

Kedua : Hak Allah ﷻ

Hak manusia dibagi menjadi dua jenis:

Pertama: Hak yang berupa harta atau yang maksudnya itu harta, maka di dalamnya telah disyariatkan sumpah tanpa ada perselisihan pendapat antar ulama. Jika pendakwa tidak mempunyai bukti, maka terdakwa harus bersumpah, kemudian dia terbebas dari dakwaannya. Hal ini telah ditetapkan dalam kisah Al Hadhrami dan Al Kindi yang berselisih dalam sebidang tanah. Juga dalam keumuman sabda Nabi Muhammad ﷺ berikut ini:

وَلٰكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

"Akan tetapi sumpah itu untuk terdakwa."[242]

Kedua: Hak manusia yang bentuknya bukan harta dan maksudnya juga bukan harta, yaitu semua yang tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dua orang saksi, seperti hukum *qishash*, hukuman menuduh zina, nikah, thalak, rujuk, pemerdekaan budak, nasab, atau keturunan, pengangkatan anak, perwalian, dan perbudakan. Dalam hal itu terdapat dua riwayat:

Pertama: Terdakwa tidak diminta bersumpah dan tidak diajukan sumpah kepadanya.

Imam Ahmad ﷺ berkata, "Sejak dahulu aku belum mendengar para ulama membolehkan sumpah kecuali dalam harta-harta dan akad-akad."

Ini pendapat Imam Malik ﷺ.

Seperti itu pula pendapat Imam Abu Hanifah ﷺ, akan tetapi dia berkata, "Tidak boleh dimintai sumpah dalam pernikahan dan apa-apa yang berkaitan dengannya dari pengakuan rujuk dan pemulangan dalam sumpah *ila'*. Tidak pula dalam perbudakan dan hal-hal yang berkaitan dengannya dari pengangkatan anak, perwalian, dan nasab, karena hal-hal ini tidak dapat dimasuki pengganti. Akan tetapi sumpah itu boleh diajukan dalam hal yang dapat dimasuki pengganti, karena sesungguhnya terdakwa mempunyai pilihan antara bersumpah dengan menerima dakwaannya, karena hal-hal ini tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dua orang saksi laki-laki, maka tidak boleh diajukan sumpah di dalamnya seperti halnya hukuman-hukuman (*hudud*)."

Kedua: Boleh diminta bersumpah dalam masalah thalak, *qishash*, dan tuduhan zina.

---

[242] Telah disebutkan (no. 6, 133).

Imam Al Kharqi berkata, "Jika seorang suami berkata, 'Aku memintamu rujuk', kemudian istrinya menjawab, 'Masa iddahku telah selesai sebelum permintaan rujukmu', maka perkataan yang benar adalah perkataan istrinya disertai sumpahnya. Jika keduanya berselisih dalam hal telah lewat empat bulan, maka perkataan yang benar adalah perkataan suaminya disertai sumpahnya. Dari hal ini keluarlah pendapat bahwa boleh dimintai sumpah dalam setiap hak anak adam. Ini pendapat Imam Syafi'i ﷺ, Abu Yusuf, dan Muhammad, sebagaimana sabda Nabi Muhammad ﷺ berikut ini:

لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى قَوْمٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

"Seandainya manusia diberi kebebasan atas dakwaan-dakwaan mereka, niscaya satu kaum akan mendakwa darah-darah kaum lain dan harta-harta mereka, akan tetapi sumpah itu untuk terdakwa."[243] (HR. Muslim)

Hadits ini berlaku secara umum dalam semua jenis terdakwa, akan tetapi itu lebih jelas dalam dakwaan darah-darah, karena telah disebutkan dalam dakwaan yang disertai keumuman hadits-hadits, sebab dakwaan itu adalah dakwaan yang dibenarkan dalam hak manusia, maka di dalamnya terdakwa dibolehkan bersumpah seperti dalam dakwaan harta.

Hak-hak Allah ﷻ Ada dua jenis:

Pertama, *hudud* (hukuman-hukuman), tidak disyariatkan sumpah di dalamnya. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Jika dia telah mengakui, kemudian membatalkan pengakuannya, maka harus diterima, dan dia terbebas

---

243 Telah disebutkan (no. 6, 133).

tanpa diharuskan bersumpah. Akan tetapi yang lebih utama adalah tidak dimintai sumpah disertai dengan tidak adanya pengakuan, karena disunnahkan untuk menutupi hal itu, dan dianjurkan kepada si pengaku untuk membatalkan pengakuannya, juga kepada saksi-saksi untuk meninggalkan kesaksiannya dan menutupinya.

Nabi Muhammad ﷺ pernah bersabda kepada Hazzal dalam kisah Ma'iz:

يَا هَزَّالُ، لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ كَانَ خَيْرًا لَكَ

"Wahai Hazzal, seandainya kamu menutupinya dengan pakaianmu, niscaya itu lebih baik bagimu."[244]

Jadi, tidak disyariatkan sumpah di dalamnya.

Kedua, hak-hak harta, seperti dakwaan pengumpul zakat kepada pemilik harta bahwa haulnya telah berlalu dan telah sempurna nishabnya.

Imam Ahmad ﷺ berkata, "Perkataan yang benar adalah perkataan pemilik harta tanpa harus bersumpah. Orang-orang pun tidak boleh dimintai sumpah atas sedekah-sedekah mereka."

Imam Syafi'i ﷺ, Abu Yusuf, dan Muhammad berkata, "Boleh dimintai sumpah."

Hal tersebut merupakan dakwaan yang dapat didengar, maka itu menjadi hak manusia.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: itu adalah hak Allah ﷻ dan menjadi batasan hukuman, karena itu merupakan ibadah yang tidak

---

244 Telah disebutkan (no. 119/1562).

boleh dimintai sumpah seperti halnya shalat. Sedangkan jika dia mendakwa bahwa dia mempunyai kaffarat sumpah, kaffarat *zhihar*, nadzar bersedekah, ataupun yang lainnya, maka perkataan yang benar adalah perkataannya dalam menghalangi hal itu, tanpa diharuskan bersumpah. Tidak boleh didengarkan dakwaan dalam hal ini dan dalam batasan hukum Allah ﷻ, karena di dalamnya tidak ada hak pendakwa dan kekuasaannya, maka tidak boleh didengarkan darinya pengakuannya, sebagaimana jika dia mengakui hak orang lain tanpa seizinnya, dan tidak ada kekuasaannya atas hak itu. Sedangkan jika dakwaannya itu meliputi haknya, seperti mendakwa seseorang telah mencuri hartanya agar pencuri itu bertanggung jawab atau untuk mengambil apa yang telah dicurinya, atau dia mendakwa seseorang berzina dengan tetangganya untuk mengambil mahar darinya, maka dakwaannya itu harus didengarkan dan terdakwa harus dimintai sumpah, karena itu adalah hak manusia, bukan hak Allah ﷻ.

1916. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Apabila dua orang dari empat orang saksi telah bersaksi bahwa orang ini telah menzinainya di rumah ini, sedangkan dua orang saksi lain bersaksi bahwa dia menzinainya di rumah yang lain, maka keempat saksi itu telah menuduhnya berzina, dan mereka harus mendapatkan hukuman."

Maksudnya, di antara syarat sahnya kesaksian atas perzinaan adalah kesepakatan keempat saksi atas satu perbuatan yang sama. Jika mereka tidak bersepakat, maka kesaksian tersebut belum sempurna, dan berarti mereka telah menuduhnya, serta harus mendapatkan hukuman. Sedangkan jika dua orang saksi telah bersaksi bahwa seseorang telah menzinainya di rumah ini, akan tetapi dua saksi lain bersaksi bahwa dia menzinainya di rumah yang lain, maka mereka tidak sepakat dalam

kesaksian atas perzinaan yang sama, karena perzinaan di rumah ini bukanlah perzinaan di rumah yang lain, maka kesaksian mereka tidak sempurna dan mereka harus dihukum dengan hukuman menuduh berzina.

Seperti inilah yang dikatakan Imam Malik ﷺ dan Imam Syafi'i ﷺ dalam salah satu pendapatnya.

Sedangkan Imam Abu Bakar berkata, "Kesaksian mereka telah sempurna dan orang yang disaksikan oleh mereka harus mendapatkan hukuman."

Abu Al Khaththab menjauhkan pendapat ini dan berkata, "Ini adalah kelalaian dari yang menyampaikan pendapat, karena telah bertentangan dengan Al Qur`an, hadits, dan ijma. Kemudian hukumannya itu ditetapkan berdasarkan syubhat-syubhat, maka bagaimana hal itu dapat diwajibkan?"

Imam An-Nakha`i, para ahli pendapat, Abu Tsaur, dan Imam Syafi'i berkata dalam satu pendapat, "Tidak ada hukuman bagi semua saksi, karena mereka telah menyempurnakannya dengan empat saksi. Tidak pula bagi orang yang disaksikan, karena para saksi itu tidak bersaksi atas perzinaan yang sama, yang mewajibkan hukuman baginya."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: para saksi itu tidak bersaksi atas perzinaan yang sama, maka mereka harus mendapatkan hukuman, sebagaimana jika dua orang saksi bersaksi terhadap seseorang bahwa dia telah berzina dengan satu perempuan, sedangkan dua saksi lain bersaksi bahwa dia telah berzina dengan perempuan lain. Kesaksian mereka tidak dapat terlepas dari perzinaan yang sama ataupun dua perzinaan. Jika kesaksian itu terhadap satu perbuatan zina, seperti semua saksi menentukan kesamaan waktunya, maka tidak mungkin perzinaannya terjadi pada dua tempat, sehingga dua orang saksi dari

mereka adalah pembohong. Sedangkan jika dua saksi lainnya tidak menentang kesaksian mereka, berarti keduanya telah menuduh berzina, padahal yang lebih utama adalah menentangnya. Sedangkan jika kesaksian mereka terhadap dua perbuatan zina, maka mereka telah menuduh zina sebagaimana jika di dalam kesaksian mereka telah menentukan bahwa dia telah berzina kedua kalinya. Akan tetapi, apa yang telah mereka sebutkan dibatalkan dengan dasar yang telah kami sebutkan.

Pasal: Demikian pula semua kesaksian terhadap dua perbuatan, seperti dua orang saksi yang bersaksi bahwa dia telah berzina dengan satu perempuan, kemudian dua saksi lain bersaksi bahwa dia telah berzina dengan perempuan yang lain. Atau dua orang saksi yang bersaksi bahwa dia telah berzina pada hari ini, kemudian dua saksi lain bersaksi bahwa dia telah berzina pada hari yang lain. Atau keduanya bersaksi bahwa dia telah berzina pada malam hari, kemudian dua saksi lain bersaksi bahwa dia telah berzina pada siang hari. Atau keduanya bersaksi bahwa dia telah berzina sebelum berangkat, kemudian dua saksi lain bersaksi bahwa dia telah berzina setelah pulang, dan lain sebagainya yang seperti ini

Dalam kasus tersebut, semua saksi tersebut berarti telah menuduh zina dan mereka harus mendapatkan hukuman sebagaimana yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Jika dua saksi bersaksi bahwa dia telah berzina di pojok satu rumah, kemudian dua saksi lain bersaksi bahwa dia telah berzina di pojok lain dari rumah tersebut, sedangkan kedua pojok itu berjauhan, maka hukumnya sama seperti yang telah kami sebutkan.

Imam Abu Hanifah berkata, "Kesaksian mereka diterima dan orang yang disaksikan harus mendapatkan hukuman demi kebaikan."

Itu adalah pendapat Imam Abu Bakar.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: itu adalah dua tempat yang berbeda dan tidak mungkin kejadian yang sama terjadi pada keduanya. Penisbatan kejadian itu kepada kedua tempat tersebut juga tidak dibenarkan, maka sama saja seperti dua rumah. Sedangkan jika kedua pojok itu berdekatan dan memungkinkan penisbatan kepada setiap keduanya dikarenakan dekatnya kejadian tersebut, maka kesaksian itu telah sempurna karena memungkinkan adanya kebenaran mereka dalam penisbatan kejadian itu kepada dua pojok rumah tersebut.

Pasal: Apabila kesaksian itu terhadap satu perbuatan, kemudian kedua saksi berselisih pendapat dalam hal waktunya, tempatnya, atau sifatnya, yang menunjukkan perubahan dua perbuatan

Dalam kasus tersebut, kesaksian keduanya belum sempurna, seperti salah seorang saksi bersaksi bahwa dia telah mencuri uang dinar pada hari Sabtu, kemudian seorang saksi lain bersaksi bahwa dia mencurinya pada hari Jum'at. Atau salah seorang saksi bersaksi bahwa dia telah mencurinya di Damaskus, kemudian seorang saksi lain bersaksi bahwa dia mencurinya di Mesir, atau salah seorang saksi bersaksi bahwa dia telah mencuri uang dinar, kemudian seorang saksi lain bersaksi bahwa dia mencuri pakaian, maka kesaksian tersebut tidak sempurna, karena semua perbuatan tersebut tidak disaksikan oleh dua orang saksi. Demikian pula jika dua orang saksi berselisih pendapat dalam hal waktu pembunuhannya, tempatnya, atau sifatnya. Atau dalam hal meminum khamer dan menuduh zina, maka kesaksiannya itu tidak sempurna, karena apa yang disaksikan oleh seorang saksi tidak sama dengan yang

disaksikan oleh saksi lain, maka dua perbuatan tersebut tidak disaksikan kecuali oleh seorang saksi, dan itu tidak dapat diterima, terkecuali menurut pendapat Imam Abu Bakar, karena kesaksian ini belum sempurna, akan tetapi apa yang disaksikan itu boleh ditetapkan jika kedua saksi hanya berselisih dalam hal waktu atau tempatnya. Sedangkan jika keduanya berselisih dalam hal sifatnya, kemudian salah seorang saksi bersaksi bahwa dia telah mencuri dengan hilangnya kantong berwarna putih, sedangkan seorang saksi lain bersaksi bahwa dia mencuri dengan hilangnya kantong berwarna hitam, atau salah satunya bersaksi bahwa dia telah mencuri kantong ini sebelum berangkat, kemudian saksi lainnya bersaksi bahwa dia mencurinya setelah pulang, maka kesaksian tersebut tidak sempurna menurut pendapat Ibnu Hamid.

Abu Bakar berkata, "Sempurna."

Pendapat pertama lebih benar, karena setiap perbuatan yang disaksikan oleh seorang saksi, maka itu sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Jika kedua saksi itu telah berselisih dalam hal sifat yang disaksikan dengan perselisihan yang menetapkan perubahan keduanya, seperti salah seorang saksi bersaksi dengan pakaian dan saksi lainnya bersaksi dengan uang dinar, maka tidak ada perbedaan pendapat bahwa kesaksian itu tidak sempurna, karena perselisihan itu tidak mungkin menetapkan kedua sifat itu secara bersamaan. Oleh karena itu, dapat ditetapkan secara benar dengan kesaksian satu orang saksi. Tidak mungkin pula menetapkan salah satu sifat itu dengan bentuknya, karena saksi yang lain tidak menyaksikannya, dan salah satu saksi itu tidak lebih baik dari saksi lainnya. Sedangkan jika dua orang saksi telah bersaksi terhadap setiap perbuatan kemudian keduanya berselisih dalam hal waktunya, tempatnya, ataupun sifatnya, maka kedua saksi itu telah

menetapkan semuanya, karena keduanya telah menyaksikannya dengan bukti yang adil. Jika kesaksian itu hanya satu, maka tetap dianggap benar dan kesaksian yang lain tidak dapat menentangnya, karena kedua kesaksian itu dapat digabungkan, kecuali perbuatan itu tidak mungkin terulang, seperti membunuh seseorang dengan benar, kemudian ada dua bukti yang saling bertentangan, maka kita dapat mengetahui bahwa salah satu bukti itu bohong, akan tetapi kita tidak tahu yang manakah itu? Berbeda halnya dengan perbuatan yang terulang dan memungkinkan kebenaran kedua bukti di dalamnya, maka kedua bukti tersebut dapat ditetapkan jika kedua saksi telah mengakuinya, sedangkan jika yang mengakui hanya salah satunya, maka ditetapkanlah untuknya apa yang telah diakuinya itu dan tidak kepada yang tidak mengakuinya.

Jika dua orang saksi bersaksi bahwa dia telah mencuri dengan hilangnya kantong berwarna putih, kemudian dua saksi lain bersaksi bahwa dia mencuri dengan hilangnya kantong berwarna hitam, atau dua orang saksi bersaksi bahwa dia telah mencuri kantong ini sebelum berangkat, kemudian dua saksi lain bersaksi bahwa dia mencurinya setelah pulang, maka Al Qadhi berkata, "Kedua kesaksian itu saling bertentangan." Ini menurut madzhab Imam Syafi'i ﷺ.

Pendapat yang benar adalah: tidak ada pertentangan dalam hal ini, karena ada kemungkinan kedua bukti itu benar, yaitu dia mencuri dengan hilangnya dua kantong yang berwarna putih dan hitam, kemudian setiap bukti itu disaksikan oleh salah seorang saksinya. Mungkin juga dia mencuri kantong itu sebelum berangkat, kemudian dia kembali ke pemiliknya atau pemilik lain dan mencurinya lagi setelah dia pulang.

Jadi, tidak ada pertentangan jika dimungkinkan penggabungan keduanya. Jika orang yang disaksikan itu telah mengakui keduanya itu,

maka dapat ditetapkan baginya dalam gambaran yang pertama. Sedangkan dalam gambaran yang kedua, ditetapkan baginya kantong yang disaksikannya saja, walaupun apa yang disaksikan adalah dua perbuatan yang berbeda, akan tetapi keduanya ada dalam satu tempat, maka tidak boleh diwajibkan lebih banyak daripada tanggungannya. Sedangkan jika orang yang disaksikan itu tidak mengakui kecuali salah satu kantong saja, maka ditetapkan baginya, dan tidak ditetapkan baginya kantong yang lain karena tidak ada pengakuannya.

Jika seorang saksi telah menyaksikannya mencuri kantong pada satu hari, kemudian seorang saksi lain menyaksikannya mencuri kantong pada hari yang lain, atau salah seorang saksi bersaksi bahwa dia mencuri di suatu tempat dan seorang saksi lainnya bersaksi bahwa dia mencuri di tempat yang lain, atau salah seorang saksi itu bersaksi bahwa dia mencuri kantong berwarna putih dan seorang saksi lain bersaksi bahwa dia mencuri kantong berwarna hitam, kemudian orang yang disaksikannya itu mengakui kedua perbuatannya, maka dia harus bersumpah dengan setiap perbuatan itu kemudian ditetapkan baginya, karena itu adalah harta yang telah disaksikan oleh seorang saksi. Sedangkan jika dia tidak mengakui kecuali salah satunya, maka ditetapkan baginya apa yang telah diakuinya, dan tidak ditetapkan baginya satu yang lain karena dia tidak mengakuinya.

Pasal: Kesaksian atas suatu pengakuan, seperti salah seorang saksi bersaksi bahwa dia telah mengaku di hadapanku di Damaskus telah membunuh orang lain, menuduhnya berzina, mencuri darinya seperti ini, ataupun memiliki tanggungan seperti ini, kemudian saksi lain bersaksi bahwa dia telah mengaku di hadapanku seperti ini pada hari sabtu di kota Himsh

Dalam kasus tersebut, kesaksian keduanya telah sempurna.

Seperti itulah yang dikatakan Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i ﷺ.

Sementara itu, Zufar berkata, "Kesaksian keduanya tidak sempurna, karena setiap pengakuan yang hanya disaksikan oleh satu orang, tidaklah sempurna dan sama seperti kesaksian atas perbuatan.

Dalil kami dalam masalah ini adalah: si pengaku adalah orang yang sama, dan dua orang saksi telah menyaksikan pengakuannya, maka kesaksian keduanya telah sempurna sebagaimana jika pengakuan di hadapan keduanya itu adalah pengakuan yang sama. Berbeda halnya dengan kesaksian atas perbuatan, karena di dalamnya terdapat kesaksian atas dua perbuatan yang berbeda. Perbandingannya dari pengakuan yaitu salah seorang saksi harus bersaksi bahwa dia telah mengaku di hadapanku telah membunuh orang lain pada hari Kamis, kemudian saksi lainnya bersaksi bahwa dia telah mengaku di hadapanku telah membunuhnya pada hari Jum'at, maka di sini kesaksian keduanya tidak dapat diterima. Hal itu dikuatkan dengan pendapat yang telah kami sebutkan, bahwa tidak mungkin menggabungkan saksi-saksi karena mendengar kesaksian dalam hak setiap saksi tersebut. Kebiasaan itu masih terus berlanjut dengan meminta saksi-saksi pada tempat mereka, bukan pada penggabungan mereka dengan orang yang disaksikannya, kemudian dia dikaitkan dengan mereka pada waktu-waktu yang berbeda dan tempat-tempat yang berbeda pula, kemudian mereka menyaksikan pengakuannya. Sedangkan jika pengakuan itu atas dua perbuatan yang berbeda, seperti salah seorang saksi berkata, "Aku bersaksi bahwa dia telah mengaku di hadapanku telah membunuh orang lain pada hari Kamis," kemudian saksi lain berkata, "Aku bersaksi bahwa dia telah mengaku di hadapanku telah membunuhnya pada hari Jum'at," atau salah seorang saksi berkata, "Aku bersaksi bahwa dia telah mengaku di hadapanku telah menuduhnya dengan bahasa Arab," kemudian saksi lain berkata, "Aku bersaksi bahwa dia telah mengaku di

hadapanku telah menuduhnya dengan bahasa asing," maka kesaksian tersebut tidak sempurna, karena apa yang telah disaksikan salah satu saksi tidak sama dengan yang disaksikan saksi lainnya, sehingga kesaksian tersebut tidak sempurna, sebagaimana jika salah seorang saksi bersaksi bahwa dia mengaku telah mencuri beberapa dinar, kemudian saksi lain bersaksi bahwa dia mengaku telah mencuri beberapa dirham, maka kesaksian tersebut tidak sempurna.

Sedangkan menurut pendapat Imam Abu Bakar, "Kesaksian itu sempurna dalam hal pembunuhan dan tuduhan zina, karena menuduh berzina dengan bahasa Arab atau bahasa asing, membunuh di Bashrah atau di Kufah, bukanlah cakupan dan kesaksian itu tidak dianggap dan tidak berpengaruh."

Pendapat pertama yang lebih benar.

Jika salah seorang saksi bersaksi telah menjualnya kemarin, kemudian saksi lain bersaksi bahwa dia telah menjualnya hari ini, atau salah satunya bersaksi bahwa dia telah menthalak istrinya kemarin, kemudian saksi lain bersaksi bahwa dia telah menthalaknya hari ini, maka para pengikut madzhab kami berkata, "Kesaksian itu telah sempurna." Sedangkan Imam Syafi'i ﷺ berkata, "Tidak sempurna, karena setiap penjualan dan thalak yang disaksikan oleh satu orang sama seperti jika dia bersaksi atas pencurian dalam dua waktu."

Alasan pendapat para pengikut madzhab kami adalah: apa yang disaksikan itu sama dan boleh diulang-ulang kemudian menjadi satu, maka perbedaan keduanya dalam hal waktu bukanlah perbedaan di dalamnya dan tidak berpengaruh, sebagaimana jika salah satu saksinya bersaksi dengan bahasa Arab dan saksi lainnya bersaksi dengan bahasa persia.

Pasal: Hukum dalam setiap kesaksian atas satu perkataan

Hukum di dalamnya sama seperti hukum di dalam jual-beli, kecuali pernikahan, karena sama saja seperti perbuatan yang sama. Jika salah seorang saksi bersaksi telah menikahinya kemarin, sedangkan saksi lain bersaksi telah menikahinya hari ini, maka kesaksian itu tidak sempurna dalam semua perkataan mereka, karena pernikahan kemarin bukanlah pernikahan hari ini, sehingga setiap akad dari kedua akad tersebut tidak disaksikan kecuali oleh satu orang saksi, dan itu tidak dapat ditetapkan, sebagaimana jika itu adalah kesaksian atas satu perbuatan. Demikian pula menuduh zina, kesaksiannya tidak sempurna kecuali kedua saksi bersaksi atas tuduhan zina yang sama.

Jika salah seorang saksi bersaksi bahwa dia telah mencuri budak ini, kemudian saksi lain bersaksi bahwa dia telah mengaku mencurinya darinya, maka kesaksian itu sempurna dan dapat ditetapkan, karena pencurian yang diakuinya itu boleh jadi adalah pencurian yang disaksikan oleh saksi tersebut, maka perbuatan itu tidak bertentangan dan kesaksiannya telah sempurna, sebagaimana jika kedua saksi itu bersaksi pada dua waktu yang berbeda atas pengakuannya yang telah mencuri.

Al Qadhi berkata, "Kesaksian tersebut tidak sempurna dan tidak dapat ditetapkan."

Itu pendapat Imam Syafi'i ﷺ

Mungkin saja pengakuannya itu bukanlah kejadian yang disaksikan oleh saksi. Ini juga membatalkan dua pengakuan dengan satu kesaksian, karena boleh jadi pengakuannya di hadapan salah satu saksi bukanlah kejadian yang diakuinya di hadapan saksi lain jika pengakuan itu pada dua waktu yang berbeda, karena jika memungkinkan untuk menjadikan kesaksian itu atas satu hal, maka tidak akan disampaikan

atas dua hal seperti halnya dua pengakuan, sebagaimana jika pencurian dan pengakuan itu disaksikan oleh dua orang saksi. Sedangkan jika salah satu saksi bersaksi telah mencuri budak ini dari Zaid, atau dia mengakuinya telah mencurinya darinya, kemudian saksi lain bersaksi bahwa budak itu milik Zaid, maka kesaksian keduanya tidak sempurna, karena keduanya tidak bersaksi atas satu hal yang sama. Akan tetapi jika saksi itu bersaksi telah mengambil budak itu dari tangan Zaid, maka hakim harus mengembalikannya kepada tangannya, karena tangan itu menunjukkan kepemilikan, sehingga dikembalikan kepada tangannya supaya bukti itu jelas baginya.

Muhanna berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdullah tentang seorang laki-laki yang mengakui sebuah rumah yang ada di tangan orang lain, kemudian dia mendatangkan dua orang saksi, salah satu saksinya bersaksi bahwa rumah ini milik si fulan, sedangkan saksi lainnya berkata, 'Aku bersaksi bahwa rumah ini adalah rumah si fulan', maka dia menjawab, 'Kesaksian keduanya dibolehkan'."

1917. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Seandainya telah datang empat orang saksi sedangkan hakim duduk di majelisnya dan telah memutuskan hukumnya, maka hakim tidak boleh berdiri sebelum mendengar kesaksian mereka. Akan tetapi jika sebagian saksi datang setelah hakim berdiri, maka mereka adalah penuduh dan harus mendapatkan hukuman."

Masalah ini telah kami sebutkan dalam bab: *Hudud* (pembatasan hukuman) dengan penjelasan yang lebih luas daripada pengulangannya di sini.

1918. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Barangsiapa (dua orang saksi) dengan kesaksian keduanya telah menghukumi seseorang dengan melukai atau membunuh, kemudian keduanya menarik kembali kesaksiannya dan berkata, 'Kami sengaja', maka tidak boleh dikisahkan dari keduanya. Sedangkan jika keduanya berkata, 'Kami telah salah', maka keduanya berutang dengan *diyat* (denda) atau penghapusan luka itu."

Maksudnya adalah, jika para saksi telah menarik kembali kesaksian mereka setelah menyampaikannya, maka tidak dapat terlepas dari tiga keadaan berikut ini:

Pertama, mereka harus menariknya sebelum hukumnya diputuskan.

Para ulama umumnya berpendapat tidak boleh memutuskan hukum dengan kesaksian tersebut.

Telah dikisahkan dari Abu Tsaur bahwa dia telah menjatuhkan para ulama dan berkata, "Boleh diputuskan dengannya," karena kesaksian itu telah dilaksanakan dan tidak dapat dibatalkan dengan penarikan dari saksi yang telah menyampaikannya, sebagaimana jika dua saksi itu menariknya kembali setelah hukumnya diputuskan, maka ini rusak, karena kesaksian adalah syarat dalam memutuskan hukum. Jika sebelumnya kesaksian itu hilang, maka itu tidak dibolehkan; seperti halnya jika dua saksi tersebut orang fasik, karena penarikannya itu menunjukkan kebohongan keduanya, maka tidak boleh memutuskan hukum dengannya; sebagaimana jika keduanya bersaksi atas pembunuhan seseorang, kemudian diketahui orang itu masih hidup, karena dia telah menghilangkan perkiraannya bahwa apa yang disaksikannya itu benar, maka tidak boleh diputuskan hukum dengan perkiraan itu, sebagaimana jika pendapatnya telah berubah. Berbeda

halnya dengan menarik kesaksian setelah hukumnya diputuskan, karena hukum itu telah sempurna dengan syaratnya, sebab keraguan itu tidak dapat menghilangkan apa yang telah diputuskan, sebagaimana jika pendapatnya itu berubah.

Kedua, dua saksi itu menarik kembali kesaksiannya setelah hukumnya diputuskan dan sebelum dilaksanakan. Itu harus diperhatikan jika yang dihukumi itu berupa balasan seperti *hudud* atau *qishash,* maka pelaksanaannya itu tidak dibolehkan, sebab *hudud* tersebut dicampuri hal-hal syubhat, dan penarikan kesaksian keduanya merupakan syubhat yang paling besar, sebagaimana jika keduanya menariknya kembali sebelum hukumnya diputuskan, lain halnya dengan harta, karena mungkin untuk memaksakannya dengan mewajibkan dua saksi tersebut untuk memberikan *iwadh* (pengganti), sedangkan *hudud* dan *qishash* tidak dapat dipaksakan dengan mewajibkan seperti itu kepada dua saksi tersebut, karena itu bukan paksaan dan bagi yang mewajibkannya tidak boleh mendapatkan *iwadh* darinya, akan tetapi itu disyariatkan untuk pencegahan dan memberikan balasan bukan untuk paksaan.

Jika dikatakan, "Kalian telah mengatakan bahwa jika itu dihukumi dengan *qishash,* kemudian dua saksinya fasik, maka itu harus dilaksanakan menurut salah satu pendapat." Kami katakan, "Penarikan kesaksian keduanya merupakan syubhat yang paling besar daripada dua saksi yang menunjukkan kefasikannya, karena keduanya telah mengakui bahwa kesaksian keduanya itu bohong, dan keduanya telah fasik ketika keduanya bersaksi dan ketika hakim memutuskan hukum dengan kesaksian keduanya."

Jadi, saksi yang menunjukkan kefasikannya ini tidak dapat memutuskan bahwa kesaksiannya itu bohong, bahwa dia telah fasik ketika menyampaikan kesaksiannya dan ketika hukumnya diputuskan. Oleh karena itu, jika dia telah fasik setelah pelaksanaan hukumnya,

maka dia tidak diwajibkan mengganti apa pun. Sedangkan dua saksi yang menarik kembali kesaksiannya diwajibkan membayar denda atas kesaksian yang telah disampaikannya. Jadi, dua hal ini berbeda. Sedangkan jika bentuk yang disaksian itu adalah harta, maka itu telah diputuskan dan hukumnya tidak dapat dibatalkan. Ini menurut pendapat para ahli fatwa dari ulama-ulama seluruh dunia.

Telah dikisahkan dari Said bin Al Musayyab dan Al Auza`i ﷺ bahwa keduanya berkata, "Hukumnya itu batal jika kebenaran telah diputuskan, karena kebenaran itu ditetapkan dengan kesaksian keduanya, jika keduanya menariknya kembali, maka hilanglah hukum yang telah ditetapkan dengan kesaksian itu, maka hukumnya itu batal sebagaimana jika diketahui bahwa kedua saksinya itu orang kafir."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: hak orang yang disaksikan itu wajib diberikan kepadanya dan tidak dapat dihilangkan dengan perkataan dua saksi tersebut, seperti halnya jika keduanya mengakuinya untuk dirinya sendiri. Ini dikuatkan dengan dalil bahwa hak manusia tidak dapat dihilangkan kecuali dengan bukti atau pengakuan, sedangkan penarikan kembali oleh keduanya bukan merupakan kesaksian. Oleh karena itu, penarikan tersebut tidak dapat dianggap sebagai lafazh kesaksian atau pengakuan dari pihak yang benar. Berbeda jika telah diketahui bahwa kedua saksi itu adalah orang kafir, karena dalam hal itu sudah jelas bagi kita tentang tidak adanya syarat mengenai diputuskannya hukum, yaitu kesaksian saksi yang adil. Sedangkan dalam masalah kita, tidak dijelaskan tentang dibolehkannya dua saksi tersebut adalah orang yang adil dan jujur dalam kesaksian keduanya, akan tetapi keduanya telah berbohong dalam penarikan kembali kesaksiannya. Berbeda halnya dengan siksaan atau hukuman yang tidak dapat dilaksanakan, karena diputuskan dengan hal-hal yang syubhat.

Ketiga, dua saksi tersebut menarik kembali kesaksiannya setelah hukumnya dilaksanakan, karena itu tidak dapat membatalkan hukum tersebut. Orang yang disaksikan itu juga tidak diwajibkan apa pun, baik bentuk yang disaksikan itu berupa harta maupun hukuman, karena hukum sudah selesai dengan pelaksanaannya dan penyerahan hak kepada yang berhak mendapatkannya serta pengembaliannya kepada dua saksi tersebut. Jika bentuk yang disaksikan itu berupa penghilangan (perusakan) sejenis *qishash* seperti membunuh dan melukai, maka kita harus memperhatikan penarikan kesaksian keduanya, jika keduanya berkata, "Kami sengaja bersaksi atasnya dengan kebohongan agar dia membunuh atau melukai," maka bagi keduanya hukum *qishash.* Ini merupakan pendapat yang dikatakan Ibnu Syubramah, Ibnu Abu Laili, Al Auza`i, Imam Syafi'i, dan Abu Ubaid.

Para ahli pendapat berkata, "Tidak ada hukuman bagi keduanya, karena keduanya tidak meniatkan penghilangan, maka keduanya sama seperti penggali sumur dan pengasah pisau jika sesuatu telah hilang atau rusak oleh keduanya."

Dalil kami dalam masalah ini adalah: di hadapan Imam Ali telah bersaksi dua orang lelaki atas seorang lelaki yang telah mencuri, maka dia memotong tangannya. Namun kemudian dua saksi itu menariknya dan berkata, "Kami telah salah, orang ini bukanlah pencurinya." Imam Ali pun berkata:

لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكُمَا تَعَمَّدْتُمَا لَقَطَعْتُكُمَا

"Seandainya aku tahu kalian berdua telah sengaja (melakukannya), niscaya aku potong tangan kalian berdua."[245]

Itu tidak ada keumuman, maka keduanya harus mendapatkan hukum *qishash* seperti halnya orang yang membenci. Lainnya halnya

---

[245] Takhrijnya telah disebutkan (no. 17/1416).

dengan penggali sumur dan pengasah pisau, karena pada umumnya dia tidak mengarah kepada pembunuhan. Masalah ini telah kami sebutkan sebelumnya dalam hukum *qishash.*

Sedangkan jika keduanya berkata, “Kami sengaja bersaksi atasnya dan kami tidak mengetahui bahwa dia membunuh dengan ini,” maka keduanya merupakan saksi yang dibolehkan tidak mengetahui hal itu, kemudian diwajibkan denda yang besar pada harta keduanya, karena itu sama seperti kesengajaan dan tidak disampaikan oleh orang yang berakal, sebab ditetapkan dengan pengakuannya. Sedangkan orang yang berakal tidak perlu menyampaikan pengakuan.

Jika salah satu saksi itu berkata, "Aku sengaja membunuhnya," sedangkan saksi lainnya berkata, "Aku telah salah," maka saksi yang sengaja itu harus membayar setengah dari denda yang besar, sedangkan saksi satunya lagi harus membayar setengah dari denda yang ringan.

Tidak ada hukum *qishash* menurut pendapat yang benar sesuai madzhab, karena itu adalah pembunuhan secara sengaja dan karena tidak sengaja..

Jika setiap saksi dari keduanya berkata, "Aku sengaja melakukannya, sedangkan sahabatku karena melakukan kesalahan," maka ada kemungkinan diwajibkan *qishash* kepada keduanya, karena keduanya telah mengakui kesengajaannya.

Ada kemungkinan juga diwajibkan membayar denda, karena keduanya telah mengakui kesengajaannya, yang disertai kesalahan temannya. Dalam hal ini tidak diwajibkan *qishash,* karena setiap manusia harus mengakui dengan pengakuannya bukan dengan pengakuan orang lain. Oleh karena itu, diwajibkan bagi keduanya membayar denda yang besar.

Jika salah satunya berkata, "Kami semua sengaja," sedangkan satunya lagi berkata, "Aku sengaja melakukannya, sedangkan sahabatku

melakukannya karena ada kesalahan, maka saksi pertama wajib mendapatkan hukum *qishash,* sedangkan saksi kedua.

Jika kedua saksi itu berkata, "Kami telah salah," maka keduanya diwajibkan membayar denda yang ringan dalam harta keduanya, karena orang yang berakal tidak perlu menyampaikan pengakuannya.

Jika salah satunya berkata, "Kami bersama sengaja melakukannya," sedangkan satunya lagi berkata, "Kami bersama telah salah," maka saksi pertama diwajibkan *qishash* dan saksi kedua diwajibkan membayar setengah dari denda yang ringan, karena setiap keduanya telah menentukan dengan hukum pengakuannya.

Jika setiap keduanya berkata, "Aku sengaja melakukannya dan aku tidak tahu apa yang dilakukan sahabatku?" maka diwajibkan *qishash* bagi keduanya, karena keduanya telah mengaku sengaja melakukannya. Ada kemungkinan juga tidak diwajibkan *qishash* bagi keduanya, karena jika hanya ada satu pengakuan dari keduanya, maka tidak diwajibkan *qishash* baginya, sebab setiap manusia harus mengakui dengan pengakuannya bukan dengan pengakuan sahabatnya.

Jika salah satunya berkata, "Aku sengaja melakukannya dan aku tidak tahu maksud sahabatku," maka sahabatnya itu harus ditanya; jika dia berkata, "Aku sengaja melakukannya dan aku tidak tahu maksud sahabatku," maka itu sama seperti sebelumnya. Namun jika dia berkata, "Kami bersama sengaja melakukannya," maka diwajibkan *qishash* baginya. Akan tetapi terdapat dua pendapat tentang saksi pertama, jika dia berkata, "Aku telah salah atau kami telah salah," maka tidak ada *qishash* bagi salah satu dari keduanya, sedangkan jika dia tidak mengetahui keadaan sahabatnya apakah dia di penjara, meninggal, atau tidak mampu menyampaikan kesaksiannya, maka tidak ada *qishash* bagi saksi pengaku dan dia berhak mendapatkan bagiannya dari denda yang besar.